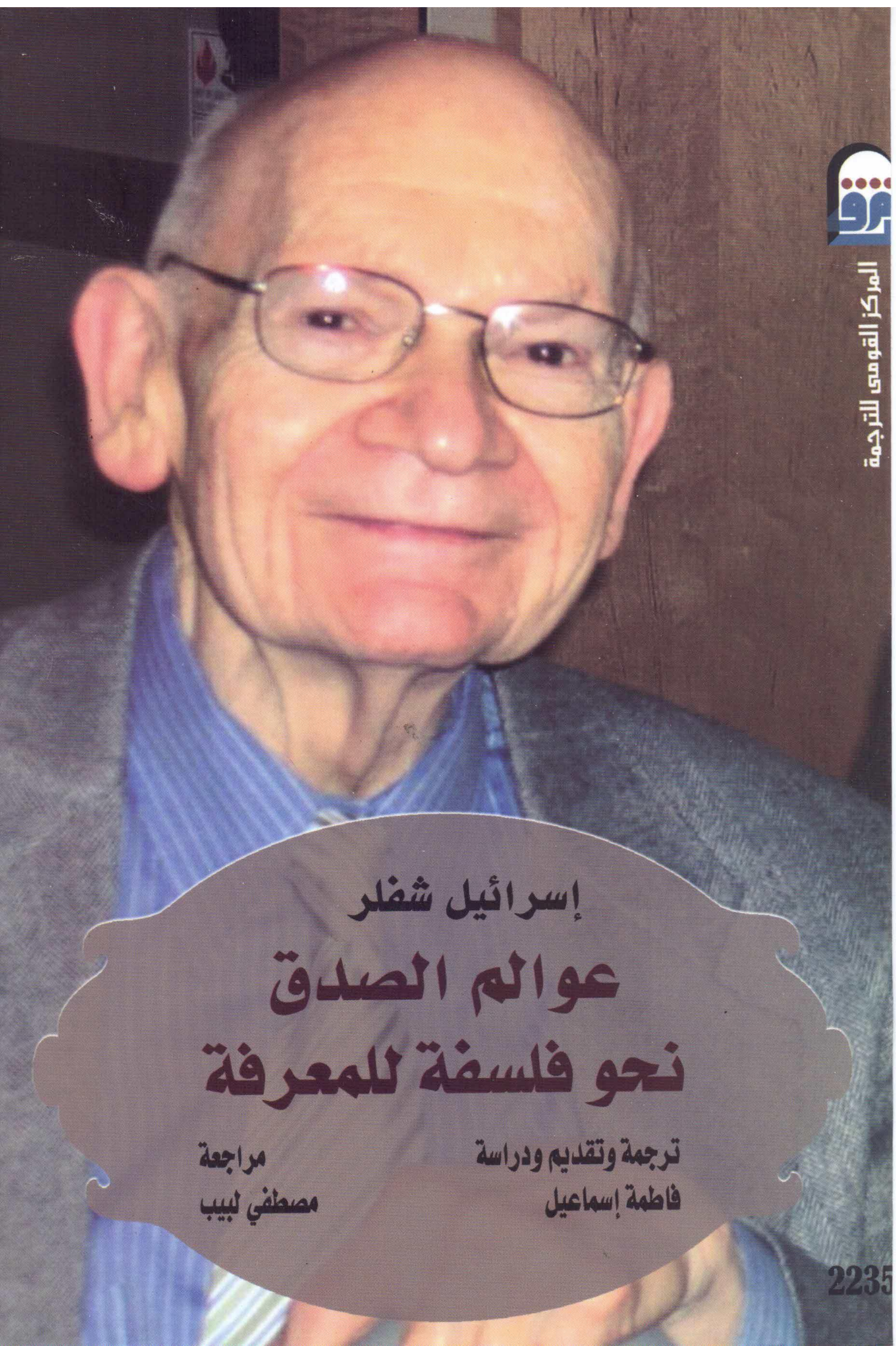
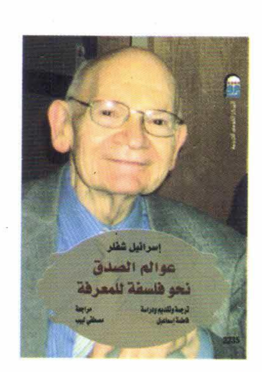

المركز القومي للترجمة
إسرائيل شفلر
عوالم الصدق
نحو فلسفة للمعرفة
ترجمة وتقديم ودراسة
فاطمة إسماعيل
مراجعة
مصطفي لبيب
2235





يعيش الإنسان وسط عالم الموجودات الفسيح، وحين بدأ ينظر إلى الأشياء ويتفهمها ابتغاء معرفة ماهيتها وأسرارها وقوانينها نشأت المعرفة ممزوجة بالعاطفة أحيانًا، وبالخيال أحيانًا أخرى، وبالمنفعة في كثير من الأحيان، وصولاً إلى مرحلة معرفية نسقية منظمة تخضع لأصول وقواعد وأهداف.

يتناول هذا الكتاب فلسفة المعرفة، ويناقش قضايا من قبيل: التبرير، الصدق، فلسفة الصدق وعوالمه، قضايا برجماتية وثيقة، الفعل والالتزام، العاطفة والإدراك.

عوالم الصدق

نحو فلسفة للمعرفة

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2235
- عوالم الصدق: نحو فلسفة للمعرفة
- إسرائيل شفلر
- فاطمة إسماعيل
- مصطفى لبيب
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

WORLDS OF TRUTH: A Philosophy of Knowledge

By: Israel Scheffler

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

عوالم الصدق

نحو فلسفة للمعرفة

تأليف: إسرائيل شفلر

ترجمة وتقديم ودراسة: فاطمة إسماعيل

مراجعة: مصطفى لبيب



2015

شفلر، إسرائيل.
عوالم الصدق نحو فلسفة للمعرفة/ تأليف: إسرائيل شفلر؛ ترجمة وتقديم ودراسة: فاطمة إسماعيل؛ راجع الترجمة: مصطفى لبيب. - القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.
٣٠٤ص: ٢٤ سم.
تدمك ٩ ٠٢٩٧ ٩١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - المعرفة.
أ - إسماعيل، فاطمة. (مترجم ومقدم ودارس)
ب - لبيب، مصطفى. (مؤلف مشارك)
رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٢/ ٢٠١٥
I. S. B. N 978 - 977 - 91 - 0297 - 9
ديوى ١٢١

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

إهداء المترجمة

إلى الإشراقة الجميلة فى حياتى

إلى حفيدتى فريدة

التى أعيش بها تجربة فريدة

تقديم المترجمة

تعد الترجمة مقدمة ضرورية لنمو الفكر وتقدمه، باعتبارها وسيلة مهمة للحوار والتفاعل الخلاق بين الثقافات فى المجالات كافة.

ومما لا شك فيه أن ترجمة النص الفلسفى لا يمكن أن تكون ترجمة حرفية لكلمات الكتاب، بل هى وعى كامل باهتمامات المؤلف، واتجاهه الفلسفى، ومنهجه الذى يسير عليه، واستيعاب لمعانيه الصريحة والضمنية، وذلك لأن الكتابة الفلسفية ما هى إلا "خبرة" التجربة التى يعيشها الفيلسوف أو المفكر ممزوجة مع خبرات السابقين عليه والمعاصرين له من أهل التخصص، وكذلك خبرة معلميه وأساتذته الذين تعلم عليهم وأفاد منهم، كما أنها انعكاس لقضايا عصره، ومشكلاته التى تؤرق الفكر فى ذلك العصر، فالفيلسوف ابن عصره وربيب زمانه، والفلسفة هى عصرها ملخصة فى الفكر، على حد قول هيجل فى تصديره لفلسفة الحق.

والكتاب الذى بين أيدينا موضوعه فلسفة المعرفة، فإذا نظرنا إلى المعرفة بوصفها واقعة طبيعية يسرى عليها ما يسرى على الكائن الطبيعى الحى من

لحظة ميلاد ونشوء ونمو وتطور؛ سنجد أن المعرفة ارتبطت بوجود الإنسان كائنًا من كان، حين وجد نفسه وجهًا لوجه كائنًا متميزًا يعيش وسط عالم الموجودات الفسيح، فبدأ محاولات التعرف على نفسه، والتعرف على موجودات العالم من حوله، فحدث نوع من الاتصال والتواصل بينه وبين الموجودات، ليتعرف على العالم المألوف، ويفهم الآخرين، وحين تجلت إرادته وإحساسه، وشعوره الفردى لتحقيق ذاته، ومهام حياته، بدأ ينظر إلى الأشياء، ويتفهمها ابتغاء معرفة ماهيتها، أو أسرارها، أو قوانينها، فنشأت المعرفة من هذه المحاولات ممزوجة بالعاطفة أحيانا، وبالخيال أحيانا أخرى، وبالمنفعة فى كثير من الأحيان، وصولا إلى مرحلة معرفية نسقيَّة منظمة تخضع لأصول وقواعد وأهداف، مرحلة أصبحت فيها المعرفة أهم مباحث الفلسفة على الإطلاق، فالموضوع فى ذاته قديم قدم الفلسفة نفسها؛ حيث يمثل مبحث المعرفة أهم مباحث الفكر الفلسفى، بل أهم مشكلة تناولتها الفلسفة منذ نشأتها، وتعددت فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب على مرّ تاريخ الفلسفة، وعلى الأخص فى عصرها الحديث؛ حين بلغ الاهتمام الأكبر بالمعرفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عند الفلاسفة أمثال: هوبز ولوك وباركلى وهيوم وديكارت وكانط، وقد أصبح البحث فى نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا عند هؤلاء الفلاسفة مرادفًا للفلسفة كلها، وأصبحت الميتافيزيقا مقصورة على مبحث واحد هو مبحث نظرية المعرفة.

واستمر الاهتمام بفلسفة المعرفة حتى يومنا هذا، وبصفة خاصة مع التطورات العلمية التى أثرت بدورها على الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، وإذا كانت أسئلة فلسفة المعرفة فى عصرها الحديث دارت حول: طبيعة المعرفة، ومصدرها وإمكانيتها وحدودها، فلقد تغيرت مع التطور المعاصر لفلسفة المعرفة درجة الاهتمام بالأسئلة السابقة، وأصبح الاهتمام الأكبر ينصب على دراسة كيفية نمو المعرفة وتطورها، باعتبارها ظاهرة طبيعية مثلها مثل أى ظاهرة

طبيعية أخرى، والكشف عن العلاقات الرابطة بين عناصرها، وبين العناصر الأخرى التى تكوِّن فلسفة المعرفة.

الأمر الذى يجعلنا ندرك المبدأ المنهجى الذى صرَّح به جاليليو حين قال: "إننى أعالج موضوعا بالغا فى القدم بطريقة بالغة فى الجدة" والموضوع الذى يقصده هو موضوع الحركة وعلى الأخص حركة الأجسام الأرضية، والطريقة البالغة فى الجدة التى يقصدها هى تجديده لمنهج معالجة الموضوع، وكذلك قول وليم جيمس: "إننا نقرأ الحقائق نفسها على نحو مختلف" الأمر الذى يجعلنا نتساءل: كيف عالج شَفلر موضوعا بالغا فى القدم (وهو موضوع المعرفة)؟ وكيف طوّر فى رؤيته لهذا الموضوع؟، وإلى أى حدّ يتفق أو يختلف مع الجذور التى ينتمى إليها فكريا؟ أعنى مع أسلافه الفلاسفة البراجماتيين؟ وكذلك إلى أى حدّ يتفق مع معاصريه من الفلاسفة وإلى أى حد يختلف؟ وقبل هذا وذاك ما العناصر المكوّنة لفلسفة المعرفة عنده؟ وكيف عالجها؟ ماذا يقصد بعوالم الصدق؟ هل يقصد مجالات الفكر المتعددة التى يتم البحث فيها عن الصدق؟ أم يرى أن لدينا عن العالم خبرات شخصية متعددة تؤدى إلى تعددية معرفية؟ أم يرى أننا نعيش فعلاً فى عوالم متعددة ذات قيم صدق متعددة؟ وهل تردُ إلى مجموعة واحدة أم لا؟، وكيف نتعرف على هذه العوالم؟ هل هذه العوالم مستقلة عن معرفتنا بها، أم نحن الذين نُشكلها؟ وما رأيه فى الردّ، ورأيه فى القول بـ"نظرية لكل شىء"؟ يقدم لنا شفلر إجابة عن هذه التساؤلات فى كتابه هذا.

ويطيب لى فى هذا المقام أن أتقدم بخالص شكرى وتقديرى إلى الأستاذ الدكتور/ مصطفى لبيب الذى رشحنى لترجمة هذا الكتاب، وتفضل سيادته بمراجعته، كما أدين بالشكر إلى الأستاذ الدكتور/هانى عبد الستار فرج أستاذ فلسفة التربية بكلية التربية جامعة الإسكندرية (الذى لم أقابله حتى الآن) على كرمه وتفضله، حيث أمدنى بأهم كتب شفلر، الذى عاش معه قرابة ثلاث سنوات

أثناء إعداده لرسالة الدكتوراه عن التحليل الفلسفى والتربية عند شفلر فى جامعة بيتسبرج، كما أتقدم بخالص الشكر إلى المركز القومى للترجمة، وإلى القائمين عليه فى إطار سعيهم الدائم لإثراء حياتنا الثقافية من أجل نهضة مصر والعالم العربى فكريا. وأرجو أن تخدم هذه الترجمة قارئ الفلسفة فى الوطن العربى.

وللّه الحمد والشكر من قبل ومن بعد

دكتورة/ فاطمة إسماعيل

التطور المعاصر لفلسفة المعرفة عند شَفْلَر

فاطمة إسماعيل

تمهيد:

يُعد كتاب شَفلر عوالم الصدق" نتاجًا لحصاد السنين التى عاشها، فهو من أواخر ما كتب، ففى هذا النص تبرز اللحظة التاريخية التى تعبر عن أصالة النص الفلسفى حين يجمع فى طياته خبرة صاحب النص ممزوجة بخبرات الآخرين، وتبرز أصالته فى عمق تحليله، وفى نزعته النقدية على نحو ما سنبين.

وترجمة هذا الكتاب إلى العربية تجعلنا نضع أيدينا على فلسفة المعرفة فى تطورها المعاصر لدى فيلسوف تحليلى براجماتى ما زال حيًا، ومؤلفاته تترجم إلى العديد من اللغات، مما يعكس أهمية الحوار الفكرى وحوار الثقافات.

إن موضوع الكتاب الذى بين أيدينا هو "فلسفة المعرفة"، وحين يكتب فى الموضوع فيلسوف بحجم شَفلر تبلغ خبرته أكثر من نصف قرن من الزمان، وتمتد أعماله لتشمل حقولا متنوعة من حقول الفلسفة: فلسفة اللغة وفلسفة التربية وفلسفة العلم... إلخ؛ فعلينا أن نقف أولاً عند صاحب الكتاب لنتعرف عليه وعلى

مؤلفاته، ثم نتناول التطور المعاصر لفلسفة المعرفة كما يقدمها لنا، مع التركيز على نزعته النقدية من خلال كتابه هذا.

إسرائيل شَفلر (١٩٢٣ -)* هو فيكتو ر إس. توماس، فيلسوف تربوى أمريكى، وهو براجماتى النزعة، ومن أبرز الفلاسفة المعاصرين فى ميدان فلسفة التربية، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم، ورائد اتجاه التحليل الفلسفى فى ميدان فلسفة التربية.

ولد شَفلر فى مدينة نيويورك فى ٢٥ نوفمبر ١٩٢٣، وحصل على درجة البكالوريوس والماجستير فى علم النفس من كلية بروكلين، و على درجة الدكتوراه فى الفلسفة بعنوان: On quotation، عام ١٩٥٢ من جامعة بنسلفانيا، حيث أشرف نيلسون جودمان على رسالته فى الدكتوراه عام ١٩٤٩، لذا فهو قد تعلم منه الكثير ودائما يذكره بكل تقدير، حتى لو اختلف معه فى الرأى، وبدأ حياته المهنية فى كلية التربية فى جامعة هارفارد منذ حصوله على الدكتوراه عام ١٩٥٢، ثم عُيِّن أستاذا للتربية والفلسفة عام ١٩٦١. وأصبح زميلا للكثير من الفلاسفة البراجماتيين وعلى رأسهم جودمان.

جمعيات:

- زميل الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب والعلوم.
- عضو الرابطة الفلسفية الأمريكية.
- عضو مؤسس للأكاديمية الوطنية للتربية.
- جمعية تشارلز بيرس.
- جمعية فلسفة التربية.
- والرئيس السابق لكل من جمعية فلسفة العلم، وجمعية تشارلز بيرس، ومدير مركز بحوث فلسفة التربية فى هارفارد. وقد بلغ سن التقاعد عام ١٩٩٢، وحاليا يعمل أستاذًا فخريًا فى جامعة هارفارد.

وقد حاضر شَفلر على نطاق واسع فى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى الخارج؛ فى لندن، والقدس وهامبورج، وطوكيو، وجنيف، وبادوا، وباريس، وألبى، وأوسلو.

وتقع اهتماماته الأساسية فى فلسفة التربية، والتأويل الفلسفى للغة، وفلسفة العلم.

أما مؤلفاته، فغزيرة؛ فقد بلغت أعماله قرابة ٩٨ عملاً فى ٣٢٣ إصدارًا فى ١٣ لغة؛ وتُرجمت مؤلفاته من الإنجليزية إلى لغات عديدة هى: الفرنسية، والألمانية، والإيطالية، والإسبانية، والدانماركية، والعبرية، والصينية، واليابانية، والكورية، والبرتغالية، والسلوفينية (يوغوسلافيا) وأخيرا العربية. وذلك فى مجال الكتب والبحوث والمقالات والمراجعات... إلخ، ونذكر أهم هذه الأعمال المنتشرة على نحو واسع فيما يلى:

أولا: الكتب:

١- الفلسفة والتربية: قراءات حديثة.

1-*Philosophy and education: modern readings*. Boston, Mass.: Allyn and Bacon, 1958, reprint ed. 1970.

٢- تحليل بنية البحث: دراسات فلسفية في نظرية العلم.

2- *The anatomy of inquiry: philosophical studies in the theory of science*. New York: Knopf, 1963.

نُشر في ٣١ طبعة ما بين ١٩٦٣ و ١٩٨١، و تُرجم إلى اللغة الفرنسية عام ١٩٦٦، وإلى الإيطالية عام ١٩٧٢.

٣- العلم والذاتية.

3- *Science and subjectivity*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1967.

٤- شروط المعرفة: مقدمة في الإبستمولوجيا والتربية.

4- *Conditions of knowledge: An introduction to Epistemology and Education*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

طُبع ١٣ مرة ونُشر باللغة الإنجليزية ما بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٨٣، وتُرجم إلى الإسبانية عامي ١٩٧٠و١٩٧٣، وإلى العبرية عام ١٩٨٠، وإلى اليابانية عام١٩٨٧.

٥- لغة التربية: تُرجم إلى: الإسبانية عام ١٩٧٠، والألمانية عامي١٩٧١ و١٩٧٤، والإيطالية عام ١٩٧٢، والبرتغالية عام١٩٧٤، واليابانية عام ١٩٨١، والصينية عام ١٩٩٤، والفرنسية عام ٢٠٠٣.

5-*The Language of Education*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas Publisher, 1960.

٦- الأربعة البراجماتيون: مقدمة نقدية لـ بيرس، وجيمس، وميد، وديوى. وقد نُشر في ١٣ طبعة ما بين ١٩٧٤ و١٩٨٦.

6- *Four Pragmatists: A critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. New York: Humanities Press, 1974.

٧- المنطق والفن

7- *Logic & art: essays in honor of Nelson Goodman.* 3 editions published in1972 in English.

٨- العقل والتدريس. وقد نشر فى ١٥ طبعة ما بين ١٩٧٣ و ١٩٩٣.

8- ***Reason and teaching***. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill 1973.

٩- ما وراء الحرف: بحث فلسفى فى الغموض والإبهام والمجاز فى اللغة. وقد نشر باللغة الإنجليزية فى ٩ طبعات ما بين ١٩٧٩و ٢٠١٠.

9- ***Beyond the letter: a philosophical inquiry into ambiguity, vagueness, and metaphor in Language.*** London: Routledge &Kegan Paul, 1979.

١٠- الممارسات التربوية الحديثة فى الولايات المتحدة.

10- Recent educational practices in the U.S.: a report for the Rothschild Foundation. (1980).

١١- فى الإمكانيات البشرية: مقال فى فلسفة التربية. وقد نُشر باللغة الإنجليزية ٧ طبعات ما بين ١٩٨٥ و ٢٠١٠.

11- ***Of human potential: an essay in the philosophy of education.*** Boston, Mass.: Routledge& Kegan Paul.1985.

١٢- بحوث: دراسات فلسفية فى اللغة والعلم والتعلم.

12- ***Inquiries: philosophical studies of Language, science, & learning.*** Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co. 1986.

١٣- فى الإشادة بالانفعالات المعرفية: ومقالات أخرى فى فلسفة التربية.

13- ***In praise of the cognitive emotions: and other essays in the philosophy of education***. London: Routledge, 1991.

١٤- فى التغيير والموضوعية فى العلم.

14- ***On change and objectivity in science: reflections on Kuhn.*** Jerusalem: the Mandel Institute, 1996.

١٥- عوالم رمزية: الفن والعلم واللغة والشعائر الدينية. ونشر باللغة العبرية عام ٢٠٠٤.

15- ***Symbolic Worlds: art, science, language, ritual.*** Cambridge: Cambridge University press, 1997.

١٦- عوالم الصدق: فلسفة المعرفة.

16- ***Worlds of Truth: A philosophy of Knowledge.*** Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

ثانيا: بحوث ومقالات نذكر بعضها فيما يلي:

1. **My Quarrels with Nelson Goodman** (Philosophical and Phenomenological Research, May, 2001, vol. 62).
2. **The Wonderful Worlds of Goodman** (The Journal of Philosophy, Nov., 1979, vol. 76. & Synthese, Oct., 1980, vol. 45,).
3. **Reference and Play**(Journal of Aesthetics and Art Criticism, Summer, 1992, vol. 50, no. 3,)
4. **Pictorial Ambiguity**(Journal of Aesthetics and Art Criticism, Spring, 1989, vol. 47, no. 2, p)
5. **Ten Myths of Metaphor** Journal of Aesthetic Education, Spring, 1988, vol. 22, no. 1, p. 45-50)
6. **Explanations, Desires, and Inscriptions** (British Journal for the Philosophy of Science, Nov., 1971, vol. 22, no. 4, p.)
7. **Vision and Revolution: A Postscript on Kuhn** (Philosophy of Science, Sep., 1972, vol. 39,)
8. **A Plea for Plurealism** (Erkenntnis, 2000, vol. 52, no. 2, p. 161-173)
9. **On Ryle's Theory of Propositional Knowledge** (The Journal of Philosophy, Nov. 21, 1968, vol. 65,)
10. **Justifying Curriculum Decisions** (The School Review, Winter, 1958, vol. 66,)
11. **Anti-Naturalist Restrictions in Ethics**,(The Journal of Philosophy, Jul. 16, 1953, vol. 50,)
12. **Reflections on Educational Relevance**,(The Journal of Philosophy, Nov. 6, 1969, vol. 66,)

13. **Thoughts on Teleology,**(British Journal for the Philosophy of Science, Feb., 1959, vol. 9,)
14. **The New Dualism: Psychological and Physical Terms** The Journal of Philosophy, Dec. 7, 1950, vol. 47,
15. **Reflections on the Ramsey Method,**(The Journal of Philosophy, May 16, 1968, vol. 65,)
16. **An Improvement in the Theory of Projectibility**, by Robert Schwartz; Israel Scheffler; Nelson Goodman: Peer-reviewed (The Journal of Philosophy, Sep. 17, 1970, vol. 67).

ثالثا: من البحوث والرسائل العلمية والكتب الاحتفالية التي كُتبت عن شَفْلر ما يلي:

1- . Festschrift in honer of Israel Scheffler.(Book)
2- *Philosophical Analysis and Education: An Examination of Israel Scheffler's Analysis.* by Hani Abdel-Sattar Farag . Published Ph.D.Dissertation, University of Pittsburgh, 1981.
3- Teaching as communication areas of presupposition in Israel Scheffler's restrictions of manner complemented by empathic listening by Carolyn LaDelle Bennett.(Book)
4- Thomas Kuhn, Israel Scheffler and the subjectivity-objectivity dichotomy in science by Christopher Larson1987.
5- Twentieth century philosophy of education: four lectures on John Dewey, Bertrand Russell, Israel Scheffler, and R.S.Peters.by William Hare; Jonas Soltis; Harvey Siegel; Robin Barrow; Dalousie University.[Halijax, Nova Scotia] : Dalhousie University, ©1990
6- *Reason and education: essays in honor of Israel Scheffler.* by Israel Sheffler; Harvey Siegel. London: Kluwer Academic, corp. 1997.
7- Plurealism and education: Israel Scheffler's synthesis and its presumable educational implications by Katariina Holma. Educational Theory, 54, no. 4 (2004).

8- Israel Scheffler's Ethics: Theory and Practice by L Victor Worsfold. Studies in Philosophy and Education, 16, no. 1/2 (1997): 189-200 Publisher: Springer.
9- Reflections on Israel Scheffler's Philosophy of Religion. by S Ronald Laura by S Ronald Laura
10- Israel scheffler, symbolic worlds, by j van evra,: philosophy in review, 19, no. 1, (1999.
11- Scheffler and the cognitive ends of teaching .by george pollack. Educational theory, 58, no. 2 (2008): blackwell.
12- Objectivity and Rationality in Epistemology and Education: Scheffler's Middle Road. by Alven Neiman; Harvey Siegel.(Synthese, Jan., 1993, vol. 94, no. 1).

جذور فلسفة المعرفة عند شفلر:

يطرح شفلر فى العديد من مؤلفاته، وبخاصة الكتاب الذى بين أيدينا، رؤية معاصرة لفلسفة المعرفة، وهو ينتمى إلى هؤلاء الفلاسفة الذين يعلنون صراحة عن انتماءاتهم وأهدافهم فى بداية كتاباتهم، وهو ما يُعد سمة أساسية من سمات التفكير الفلسفى الأصيل الذى يؤكد أن التفكير الفلسفى فى حقيقته منهج يُراد به تحقيق الأهداف التى قصد إليها صاحبها، وشفلر يصرح فى تمهيده بأن تقديراته الإبستمولوجية براجماتية، وممارساته المنهجية تحليلية، والنتيجة هى إعادة النظر فى فلسفة المعرفة. وإعادة النظر التى يشير إليها شفلر تعد دليلاً على نمو فكره وتطوره من مرحلة إلى أخرى، حتى لو استخدم فى كتابه هذا بعضا من مقالاته التى نشرها من قبل، وبعضا من نتائجه التى توصل إليها من قبل، فهذا ليس دليلا على التكرار لما سبق أن ذكره، بل حين يضع القديم بجانب الجديد ليس كمن يضع الكتاب بجانب الكتاب، بل هو يعيد صياغة الكل من جديد، ليقدم مركبًا جديدًا يميز رؤيته الخاصة، والطابع الفلسفى الذى يميز آراءه، ويجذب انتباه القارئ إلى الموضوعات المتداولة على ساحة الفكر الفلسفى المعاصر؛ ليؤكد أن الفيلسوف ابن عصره.

لقد اعتاد شفلر أن يناقش فى مؤلفاته القضايا المطروحة على الساحة، التى تشغل فلسفة العلم فى عصرها الراهن، مع الأخذ فى الاعتبار نمو الفكر وتطوره عبر تواصل الخبرة بين السابق واللاحق، لذا ينبغى أن نقف عند الإطار العام للبراجماتية بإيجاز؛ لمعرفة الجذور التى ينتمى إليها شفلر والتى انتقدها وأفاد منها فى الوقت نفسه.

تمتد جذور فلسفة المعرفة عند شفلر إلى الفلاسفة البراجماتيين وعلى رأسهم المؤسسون الأوائل: بيرس (١٨٣٩- ١٩١٤) وجيمس (١٨٤٢- ١٩١٠) وديوى (١٨٥٩- ١٩٥٢)، وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن البراجماتية والذين تفاعل معهم فكريا أمثال: إرنست ناجل، وهمبل وكواين (١٩٠٨-٢٠٠٠)

إلى جانب تأثره الكبير بأستاذه وزميله نيلسون جودمان (١٩٠٦ - ١٩٩٨) الذى يذكره دائما بالفضل والعرفان، وتمتد جذور فلسفته فى المعرفة إلى هؤلاء الذين اختلف معهم فى الرأى والذين انتقدهم من خلال أعماله ومنهم: شليك وجودمان وكواين ولويس - على نحو ما يظهر فى كتابه هذا - وغيره من الفلاسفة البراجماتيين زملاء الدراسة الذين أفاد منهم بشكل أو بآخر، أمثال هيلارى بتنام (١٩٢٦-   ) وهارفى سيجل، ومورتن وايت وغيرهم. ويمتاز شفلر بأنه يؤكد جذوره البراجماتية لا ليوضح تبعيته واتباعه لها، بل ليوضح أن "فلسفة الإنسان هى التعبير عن مزاجه إلى حد كبير" (كما ذهب إلى ذلك وليم جيمس فى كتابه البراجماتية)(١).

لقد نشأت الفلسفة البراجماتية باعتبارها فلسفة للمعرفة، والكتاب الذى بين أيدينا يقدم رؤية معاصرة لفلسفة المعرفة، ويستطيع القارئ لكتاب شفلر أن يكشف، من خلال ممارساته، عن مبدأ منهجى غاية فى الأهمية وهو أن "المعرفة لا تبدأ من الصفر ولا تنتهى إلى الكمال"، بل هى فى تطور مستمر، كما يتضح أيضًا مبدأ آخر وهو أنه "لا يوجد تشابه محض ولا يوجد اختلاف محض" بين الفلاسفة؛ حتى بين هؤلاء الذين ينتمون إلى مدرسة فكرية واحدة، الأمر الذى يجعلنا نشير إلى السمات التى تسم البراجماتية فيما يتعلق بالمعرفة، والتى تمثل الإطار العام الذى يتحرك فيه البراجماتيون على اختلافهم.

ومن السمات العامة أن البراجماتية تؤكد نفسها باعتبارها منهجا وليس مذهبًا، كما أنها تقدم نظرية فى المعنى، ونظرية فى الصدق، ورؤية خاصة لمنطق البحث المعرفى، وهو ما برز على أكتاف أقطابها الثلاثة بيرس وجيمس وديوى، وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم نيلسون جودمان وصولاً إلى شفلر.

البراجماتية باعتبارها منهجًا للمعرفة:

من المعروف لدارس الفلسفة أن الأصل فى نشأة البراجماتية يعود إلى الفيلسوف الأمريكى تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤)، الذى استخدم مصطلح

البراجماتية Pragmatism لأول مرة فى مقاله المنشور بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان: "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟" ?How To make our ideas clear، فقد كتب هذا المقال عام١٨٧٨، ثم أُهمل حتى أحياه وليم جيمس بعد قرابة عشرين عاما فى ١٨٩٨، معطيا بيرس كل تقدير[٢]، غير أن شفلر يشير إلى أن بيرس قد استقى لقب "البراجماتية" من كانط. فى المقال المشار إليه اهتم بيرس اهتماما كبيرا بالمعرفة، فارتبطت نشأة البراجماتية بالمعرفة على يد بيرس وبخاصة من زاوية اللغة والمعنى والمنطق، فتساءل عن معنى الفكرة، ومعنى العبارة، ومتى يكون للفكرة معنى، ومتى تكون العبارة صادقة، ومتى يجوز لنا أن نتكلم عن العبارة بوصفها معبرة عن فكرة ومتى لا يجوز[٣].

لذا يرى البعض أن بيرس قدم نظرية فى المعنى ونظرية فى الصدق، لكن قبل أن نلج فى مشكلة المعرفة: نقف عند رؤية بيرس وجيمس للبراجماتية باعتبارها منهجًا، و هو ما صرح به جيمس فى كتابه "البراجماتية" حين أحيا رأى بيرس مؤكدا أن البراجماتية ليست "رؤية عن العالم، بل هى منهج للتفكير، من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة، ولذلك فإنها تنتمى إلى ما يسميه بيرس بالمنهج methodeutic[٤]. ويؤكد جيمس أن البراجماتية "لا تظاهر أو تناصر أو تمثل أية نتائج معينة بذاتها، وليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادئ، اللهم سوى طريقتها ومنهاجها"[٥]، ويتحقق المنهج مما تعنيه فكرة ما بصورة فعلية عن طريق تحديد الوقائع الملاحظة التى يجب أن توجد إذا كانت الفكرة صادقة، ثم تحديد إذا ما كانت هذه الوقائع موجودة، وذلك عن طريق فعل من نوع ما (أى التجربة، الملاحظة... إلخ): فإذا كانت موجودة (ويُرجح أنها لا يمكن أن تكون موجودة دون أن تكون الفكرة صادقة)، فإن الفكرة تكون صادقة. والفكرة التى لا يمكن اختبارها عن طريق الفعل تخلو من كل دلالة ومغزى: فهى تكون إسهابًا فى الكلام فارغًا تمامًا[٦]. وقد ذكر جيمس باستحسان قول الفيلسوف الإيطالى المعاصر له بابينى Pappini حين اعتبر البراجماتية منهجا

وليست مذهبا، واصفا إياها بأنها مثل الرواق أو الممر فى فندق، حيث يفضى هذا الممر إلى عدد لا حصر له من الغرف التى يفتح عليها، فنجد فى إحدى هذه الغرف رجلا يكتب سفّرا فى علم الجمال، وفى الغرفة المجاورة لها قد نجد شخصا ساجدا يدعو الله أن يهبه الإيمان والقوة، وفى الثالثة تجد عالما كيميائيًا يبحث فى خصائص إحدى المواد، وفى غرفة رابعة تجد فيلسوفًا يضع مذهبًا فى الميتافيزيقا المثالية، وفى غرفة خامسة تجد من يبرهن على استحالة الميتافيزيقا، وينبغى على هؤلاء جميعًا أن يمروا من هذا الممر، إذا أرادوا أن يدخلوا غرفهم أو يخرجوا منها(٧). وإلى هذا الحدّ إذن لا نتائج معينة بالذات، وإنما التركيز على اتجاه وسلوك وطريقة معينة. يؤكد جيمس أن البراجماتية "اتجاه يصرف النظر بعيدا عن الأمور الأولى، والمبادئ، والنواميس، والمقولات، والحتميات المُسلّم بها، ويوجه النظر نحو الأمور النهائية، نحو الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق"(٨).

وسنرى من خلال البحث أنّ البراجماتية بالفعل منهج وليست مذهبا.

لقد ارتبط المنهج البراجماتى بالتشديد على الناحية العملية اعتمادا على المبدأ الأصيل الذى أرساه بيرس، حين أكد أن معتقداتنا قواعد للعمل والسلوك، والتفكير بأكمله ليس سوى مرحلة أولى فى سبيل تكوين عادات فعلية، وإذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط من الوضوح، فليس علينا (فيما يرى بيرس) سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التى نتصور تولدها عن تلك الفكرة، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى نتوقع حدوثها نتيجة لها، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حسابا لها. وبهذا المعنى لا يكون تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب على هذا الموضوع(٩). وقد أكد هذا المعنى جيمس حين تحدث عن المنهج البراجماتى بأنه ذلك الذى يمنعنا من أن نركن قانعين بأسماء مثل "الله"،" العقل"، "المطلق"، أو "الطاقة" ونقنع بها راضين، إذ يجب أن تبحث كل كلمة عن قيمتها

المادية العملية، مستخدمًا إياها فى نهر خبراتك، فهى تبدو برنامجا للعمل أكثر منه حلا، وبصورة خاصة دليلا على الطرق التى قد يتغير بها الواقع الموجود[١٠]. لقد استمد جيمس أصول المنهج العملى من بيرس وحرص فى كتابه البراجماتية على بيان أهميته عند شيلر (Schiller (1864-1937 وديوى (Dewey(1859- 1952 وبابينى Pappini (باعتبارهم ممثلى الفلسفة البراجماتية العملية فى كل من إنجلترا، وأمريكا، وإيطاليا على التوالى). من هنا كانت البراجماتية فلسفة عملية، تتعقب النتائج العملية التى تجعل منها معيارًا للمعنى والصدق.

فى المعنى والصدق عند البراجماتيين الأوائل:

إذا كانت البراجماتية قد جعلت طابعها المميز هو منهجها العملى؛ أى أنها جعلت القيمة المعرفية عملية، وذلك حين قدمت نظرية فى المعنى اقترنت بتشارلز بيرس، ونظرية فى الصدق اقترنت بوليم جيمس، وكلاهما يحمل الطابع العملى، فمشكلة المعرفة ارتبطت بالمعنى على أساس أن المعرفة لا قيمة لها إلا باللغة التى تعبر عنها، فإذا كنا نعبر عن "معرفتنا" فى عبارات كلامية فإن تحليل معنى العبارة التى نقولها وتحديدها هو فى الوقت نفسه تحليل لطبيعة ما لدينا من معرفة[١١] وتحديده، ومعنى الفكرة عند البراجماتيين ليس "أصلها" بل "نتائجها"، طريقة فهمنا لفكرة من الأفكار هى أن نتصور ما قد ينتج عنها من آثار فى خبرتنا العملية، فتكون هذه النتائج التى أتوقعها فى الخبرة العملية من فكرة بعينها، هى بذاتها معنى الفكرة التى أردنا فهمها، والفكرة التى لا أستطيع أن أهتدى منها إلى ما عساه أن يقع فى الخبرة من نتائج، لا تكون فكرة على الإطلاق، لأنها عندئذ تكون بغير معنى[١٢]. يقول بيرس (كما يذكر جيمس): "يتمثل المعنى الخطير لأى مفهوم فى الفرق العملى أو الواقعى الذى يمكن أن يحققه للشخص الذى يحكم بصدقه"[١٣]، وبتطبيق هذا المعيار يرى جيمس أنه يمكن التخلص من كثير من المناقشات العقيمة، ومن ثم إذا كان هناك عبارتان لا

يشكل صدق أى منهما فرقًا عمليًا فإنهما فى الحقيقة عبارة واحدة بألفاظ مختلفة. وإذا لم يكن هناك فرق عملى يترتب على صدق عبارة ما أو كذبها فستكون العبارة لا معنى لها على الإطلاق(١٤).

لقد اهتم بيرس بوضوح الأفكار أى بما تعنيه أفكارنا ومعتقداتنا، ورأى أن الطريقة العلمية هى الطريقة الأكيدة لتثبيت الاعتقاد ولجعل أفكارنا واضحة، فقد أرجع "فكرتى الصواب والخطأ حصرًا، بكامل صورتيهما إلى الطريقة العلمية فى حسم الرأى"(١٥). يميز "بيرس" بين ثلاثة أنواع من الصدق؛ ما يسميه الصدق المتعالى الذى يخص الأشياء بوصفها أشياء. فإذا بحث العلم عن الصدق بهذا المعنى فهو يبحث الطبائع الحقيقية للأشياء، الطبائع التى تمتلكها: سواء عرفنا أنها تمتلكها أم لم نعرف. والصدق المركب وهو صدق القضايا، ويقسمه أيضا، فهناك مثلا الصدق الأخلاقى أو الصحة، الذى يتمثل فى مطابقة قضية ما لاعتقاد المتكلم أو الكاتب. وهناك الصدق المنطقى؛ أى مطابقة قضية للحقيقة الواقعية بمعنى أنه عندما نتحدث عن الصدق والكذب فإننا نشير إلى إمكان القضية التى تُدحض، أى إذا تمكنا من أن نستدل من قضية على نتيجة تناقض حكما مدركًا مباشرًا: فإن القضية تكون كاذبة، وبمعنى آخر تكون القضية كاذبة إذا دحضتها التجربة، وإذا لم تدحض التجربة قضية ما، فإنها تكون صادقة. وهنا لا يجعل بيرس الصدق والتحقق شيئا واحدا؛ لأنه لا يقول إن القضية تكون صادقة إذا تم التحقق منها تجريبيًا؛ بل يقول إنها تكون صادقة إذا لم تكن كاذبة تجريبيا، على افتراض أن هذا الاختبار ممكن(١٦). غير أن هناك بعض القضايا التى لا يمكن دحضها فى حدود هذا التصور مثل قضايا الرياضيات البحتة التى لا تقول شيئا عن الواقع، إن عالِم الرياضيات البحتة لا يهتم بأن تناظر علاماته أشياء واقعية أم لا، وغياب "المعنى" هذا هو السبب فى أن قضايا الرياضيات ربما لا يمكن دحضها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة. وهناك قضايا أخرى لا نعرف بيقين أنها صادقة أو كاذبة(١٧).

يؤمن بيرس بأن عقولنا زاخرة بالمعتقدات ويرفض أطروحة ديكارت التى تقول إنه يجب علينا أن نبدأ بالشك فى كل شىء حتى نستطيع أن نجد نقطة انطلاق يقينية لا نشك فى صحتها، يرى بيرس أننا نشك عندما ينشأ الشك الواقعى الحقيقى، وذلك عندما تتصادم تجربة ما، خارجية أو داخلية، أو يبدو أنها تتصادم مع معتقد من معتقداتنا، وعندما يحدث ذلك، فإننا نشرع فى بحث آخر لكى نتغلب على حالة الشك، إما عن طريق تأسيس اعتقادنا الأول من جديد على أساس أكثر صلابة، وإما عن طريق تغييره باعتقاد أكثر رسوخا. وهكذا يكون الشك دافعا إلى البحث، وبهذا المعنى يكون له قيمة إيجابية، أى لكى نشك فى صدق قضية ما، فإنه يجب علينا أن يكون لدينا سبب للشك فى صدق هذه القضية، أو لقضية تعتمد عليها، وأية محاولة لتطبيق منهج الشك الكلى ستؤدى ببساطة إلى شك وهمى مزعوم وليس شكًّا حقيقيًا.

إن بيرس يفكر فى المقام الأول فى البحث العلمى؛ حيث يرى أن الروح العلمية تتطلب إنسانًا يكون على استعداد باستمرار لأن يفرغ كل حمولته من المعتقدات، عندما تكون التجربة ضدها، فأى شخص يمتلك الروح العلمية يكون على استعداد لأن يتخلى عن أى اعتقاد عن العالم إذا حدث هذا التعارض بين التجربة والاعتقاد، فكل المعتقدات عند بيرس تخضع لمراجعة ممكنة، لكن ذلك لا ينجم عن شك كلى(١٨). وهذا يعود إلى خواص الاعتقاد كما يراها بيرس، وهى ثلاث خواص، أولا: الاعتقاد شىء نشعر بوجوده، ثانيا، إنه يهدئ الاضطراب الناشئ من الشك، ثالثا: يتضمن إقامة قاعدة للفعل فى طبيعتنا يسميها بيرس عادة، فالشك يُعد حافزا للتفكير(١٩).

الفكرة السائدة فى كتابات بيرس- كما يقول آير- مفادها أن نبحث عن معنى أى تصور فى الاختبارات الملاحظة التى تكشف بصورة علمية عن وجود ما يندرج تحت هذا التصور، وكما تتغير النظريات العلمية وتظهر دلائل جديدة، فكذلك يتعرض معنى التصور للتطور، بل تخضع قوانين الطبيعة- وفقا لبيرس - للتطور،

فالملاحظات - التى تحدد المعنى فى كل مرحلة- ملاحظات فيزيقية يمكن تكرارها بصفة عامة(٢٠) لقد اختلف جيمس مع بيرس فى هذه النقطة لاعتقاده بأنه لا وجود فى هذا العالم سوى للخبرات التى جعل منها المصدر الحقيقى للمعرفة.

كيف يفسر بيرس الواقع؟ يؤمن بيرس بالطريقة العلمية، ويؤكد ذلك بقوله: "إن جميع أتباع العلم مقتنعون تماما بأن عمليات البحث، إذا تمت على نحو كاف، تقدم حلاً لكل سؤال إذا أمكن تطبيقها عليه، فقد يبحث شخص فى سرعة الضوء بدراسة الحركات الظاهرية لكوكب الزهرة وانحراف النجوم؛ ويبحث آخر فى سرعة الضوء بدراسة معارضات المريخ وكسوفات توابع المشترى، ويستخدم ثالث طريقة Fizean، ورابع طريقة فوكولت؛ ويقوم شخص خامس بدراسة حركات منحنيات Lissajoux، وسادس، وسابع، وثامن، وتاسع، قد يستخدمون طرائق مختلفة للمقارنة بين مقاييس الكهرباء الديناميكية ومقاييس الكهرباء الساكنة. قد ينتهون فى أول الأمر إلى نتائج مختلفة؛ لكن حين يُحسِّن كلٌّ منهم طريقته وعملياته تتحرك النتائج بثبات مجتمعة نحو مركز مقدر. كذلك الأمر فى كل بحث علمى. قد تخرج العقول المختلفة بأكثر الآراء تناقضا، لكن تقدم البحث يقودهم بقوة خارج أنفسهم إلى النتيجة الواحدة ذاتها. فاعليَّة الفكر هذه هى التى تقودنا لا إلى حيث نشاء بل إلى هدف مقدّر سابقًا، هى أشبه بعملية القدّر. ليس فى وسع أى تعديل فى وجهة النظر أو انتقاء لحقائق أخرى للدراسة أو حتى لنزعة طبيعية فى الذهن أن تجعل الإنسان يهرب من الرأى المقدر بصورة سابقة. هذا القانون العظيم يتجسد فى مفهوم الصدق والواقع، إن الرأى المقدّر له أن يأخذ به كل الباحثين هو الذى نعنيه بالصدق، والشىء الذى يمثله هذا الرأى هو الواقع. بهذه الصورة أفسر الواقع(٢١). وقد استحسن ديوى هذا الرأى لبيرس ووصفه بأنه أفضل تعريف للصدق من وجهة النظر المنطقية، أى إن ما هو صادق هو ذلك الرأى الذى يتحتم على جميع الباحثين أن يقبلوه فى نهاية الأمر، واقتبس

باستحسان قول بيرس: إن الصدق هو اتفاق قضية مجردة مع الحدّ المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى أن يجلب اعتقاداً علمياً(٢٢).

أما بالنسبة لجيمس فهو يتفق مع بيرس فى أن الصدق والكذب، أو الصواب والخطأ، يتحددان عن طريق النتائج، لكن ما نوع النتائج التى لابد أن تُوجد لكى تؤكد صدق فكرة ما؟

أولا: الإجابة فى حالة الفرض العلمى، فى الفيزياء أو الكيمياء مثلا، حيث تؤكده التجربة ولا تعارضه.

ثانيا: فى حالة الاعتقاد الأخلاقى، عندما ننظر إلى ما هو صواب أو خطأ - نلاحظ نتائج الفعل بناء على الاعتقاد: فما هو صواب هو ذلك الذى يجلب أعظم قدر من الخير على المدى البعيد.

ثالثا: فى الحالات الأخرى التى لا هى علمية ولا هى أخلاقية، كما هو الحال مع الدين مثلا، يرى جيمس أن لدينا الحق أن نقبل فى مجالات لا تكون المعرفة العلمية متاحة فيها الآن، هذه المعتقدات، بالاحتكام إلى الطبائع العاطفية، وأن تظهر لنا أنها مفيدة ونافعة فى حياتنا، بشرط أن نتحمل عواقب أخطائنا إن كانت هناك أخطاء(٢٣).

لقد أدى تطوير جيمس للبراجماتية إلى نظرية عن الصدق ذكرها فى كتابه "البراجماتية" وأكدها فى كتابه "معنى الصدق" (ترجم إلى العربية تحت عنوان: معنى الحقيقة)(٢٤)، الذى يمهد له بذكر تفسير لمعنى علاقة الصدق بين فكرة معينة (رأى، قول، أو ما إلى ذلك) وبين موضوعها. فيؤكد جيمس أن الصدق ليس صفة للأشياء بل هو "صفة لبعض أفكارنا، ويعنى تطابقها مع الواقع"(٢٥)، وهذا التفسير يتفق فيه البراجماتيون مع العقليين، "تسأل البراجماتية إذا كانت الأفكار لا تمثل موضوعاتها، فماذا يعنى اتفاقها أو تطابقها مع هذا الموضوع أو ذاك؟ وإذا كانت فكرة ما صادقة، فما الفرق الملموس أو المحسوس الذى يحققه

صدقها فى حياة الإنسان الفعلية؟ ما الخبرات التى تختلف عن تلك التى قد يحصل عليها إذا كان الاعتقاد خاطئا؟ كيف يمكن أن يتحقق الصدق؟ باختصار: ما قيمة الصدق الفورية فى خبرتنا؟ بهذه التساؤلات يبدأ جيمس كتابه "معنى الصدق"، ويجيب على الفور بقوله:"إن الأفكار الصادقة هى التى نستطيع إدراكها. ونقر بصلاحيتها، وندلل على صحتها، وإثباتها، والتحقق منها. والأفكار الخاطئة لا نستطيع القيام بذلك معها، وذلك يمثل الفرق العملى الذى يحدث لنا حين تكون أفكارنا صادقة، ولا نعرف للصدق معنى غير ذلك"(٢٦).

وفى تفسير جيمس للصدق يتداخل المنطق مع علم النفس مع الفلسفة؛ حين يربط بين إدراك الفكرة والشعور بها، والاعتقاد بصلاحيتها، والوعى بها، وما تحققه من "نفع "ملموس و"رضا" نفسى ونتائج عملية، وهذا أيضا يظهر من خلال تعبيره عن المعرفة الحسية ووصفها بأنها "سيارة" يتم فيها الانتقال من الإحساس إلى الإدراك، والمعرفة الحدسية المباشرة معرفة "وثابة"، وحين يتساءل جيمس: كيف يمكن توحيد المعنى الذى يعد دائما علاقة منطقية ثابتة ومستقلة زمنيًا بأى خبرة إنسانية تتلاشى دائما فى اللحظة نفسها التى تحدث فيها؟ يجيب جيمس بقوله: أتحدى أن يستطيع أى فرد التفرقة أو بيان الفرق بين المنطق وعلم النفس فى هذه المسألة، فتقع العلاقة المنطقية بالنسبة إلى العلاقة النفسية بين الفكرة والموضوع مثلما تكون العلاقة بين المعرفة المجردة "الوثابة" والمعرفة الحسية "السيارة"، تحتاج كلتاهما إلى وسيلة نفسية".

وفى رأى جيمس أن العلاقة المنطقية ما هى إلا علاقة نفسية مفرغة من محتواها تم ردّها إلى مجرد فكرة نظرية مجردة(٢٧)، فيؤكد جيمس (مع شيلر وديوى) بأن مصداقية الفكرة تتحدد بمدى تحققها للرضا(٢٨). لكن الرضا قد يكون أمرا ذاتيا مثل الفكرة، وتكون الحقيقة مسألة موضوعية، يربط جيمس بين الذاتية والموضوعية، لكنها ليست الحقيقة الموضوعية بالمعنى المطلق الكامل القائم بذاته والمنفصل عن الذات العارفة، بل يرى أنه "لابد أن يحدث "الصدق" أولا بين

الفكرة المعينة والواقع الذى يعد موضوعا لها. وثانيا بوصفه محمولا يجب أن ينطبق على الفكرة وليس على الموضوع. فلا توصف الوقائع الموضوعية "بالصدق"... بل ننظر إليها على أنها موجودات، ونصف الأفكار الخاصة بها بالصدق، أو نسأل فى الوقت نفسه عن الفكرة الأكثر مصداقية من هذه الأفكار"[٢٩].

ويرى جيمس أن إدراك أى موضوع يؤدى إلى نوع من الالتحام الفعلى بيننا وبين الموضوع وإلى الالتقاء المتبادل معه... ولا يمكن أن تكون هناك معرفة أفضل أو إكثر إقناعا من أن يمثل هذا الاندماج الكامل بين العقل والواقع الحد المطلق والنهائى للحقيقة[٣٠].

إن ما تتميز به الأفكار الصحيحة عن الأفكار الزائفة عند جيمس هو أن الأولى تحقق لصاحبها أكبر قدر من الشعور بالرضا نظريًا كان أو عمليًا نتيجة للأفكار الصادقة. فلا نستطيع تصور رجل راضيا تماما عن فكرة وعن علاقاتها بالأفكار الأخرى وبخبراته الحسية، ولا ينظر إلى محتواها بوصفه محتوى حقيقيًا للواقع. فما هو حقيقى يكون محققا للإشباع والرضا، لذا يعتبر جيمس الرضا جوهر البراجماتية ويمكن أن نستبدل بكلمة الحقيقة الرضا والعكس. فالحقيقة كما يرى جيمس ما هى إلا علاقتنا الذاتية بالوقائع[٣١]، من هنا كانت البراجماتية ذات نزعة إنسانية ربطت الصدق بالإنسان الذى يحدثه، فى علاقته بالواقع فى ظل خبراته الإنسانية إلى جانب خبرات الآخرين، ومن جانبى أتساءل: هل يمكن للنزعة الإنسانية أن تمتد لتصل إلى نزعة لاواقعية ، كما حدث مع جودمان، لاواقعية تجعل من الرؤى والتصورات، أو التقريرات والأوصاف الموثوقة التى يضمها العلماء عن العالم، هى نفسها عوالم حقيقية ذات وجود فعلى حقيقى؟ هذا ما سنقف عليه بعد قليل.

أما جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢) القطب الثالث للبراجماتية فى أمريكا، فقد أكد أيضًا البراجماتية باعتبارها منهجًا، مما جعله يوحد المعرفة بالمنطق، بمعنى

خاص، أى بوصفه نظرية فى البحث، وذلك فى كتابه "المنطق: نظرية البحث"[٣٢]، الذى عالج فيه منطق المعرفة من وجهة نظر براجماتية تقوم على تحليل لمفاهيم العلم ومناهجه، حيث جعل منطق المعرفة هو ذاته منطق المنهج العلمى فى صورته المتطورة فى عصره، وقدم رؤية لمنطق البحث تختلف عن الواقعيين والمثاليين، فكلمة البحث عنده لا تعنى ما تعنيه عند سائر الفلاسفة وهو أن يكون البحث بحثا عن "الحقيقة" كما هى قائمة فى الفكر (على مذهب المثاليين) أو كما هى قائمة فى الواقع الخارجى (على مذهب الواقعيين)، بل البحث عنده "تحويل" لموقف مشكل إلى موقف محلول الإشكال؛ أو بعبارة أخرى ليست غاية البحث أن "يصف" ما هنالك، بل أن "يغير" ما هو قائم إلى صورة جديدة تخدم أغراض الإنسان إزاء مشكلاته التى تعترضه[٣٣]. يهتم ديوى بتقديم تفسير طبيعى للمعرفة، فالمعرفة عنده "صورة متطورة إلى حد كبير للعلاقة النشطة بين كائن حى وبيئته؛ علاقة يحدث بواسطتها تغيير فى البيئة"[٣٤]، كما اهتم بتوحيد النظرية بالممارسة، لذلك تتمثل المعرفة عنده بأنها فعل، أو صنع، وليست "رؤية" كما هو الحال فى النظرية المسماة بنظرية المشاهد.[٣٥] لذلك وضع ديوى منطقا جديدا للبحث يتناسب مع علم عصره، حيث جعل التفكير أداتيا، مشروعيته تظهر عن طريق نجاحه العملى، ورفض المبدأ الأساسى للمنطق، من حيث إنها حقائق قبلية محددة وثابتة بصورة سابقة على كل بحث، بل يتصورها تتولد فى عملية البحث نفسها[٣٦].

دفاع شفلر عن البراجماتية:

يصرح شفلر بجذوره البراجماتية، ويدافع عنها بوصفها فلسفة جادة لها جذور عميقة فى التقليد الفلسفى؛ وذلك فى عمله "البراجماتيون الأربعة، مقدمة نقدية لبيرس وجيمس وميد وديوى"المنشور عام ١٩٧٤[٣٧]. الذى ظهر بعنوان "البراجماتية بوصفها فلسفة" عام ١٩٨٤، وقد أشار إلى موقفه بإيجاز فى الفصل الرابع من كتابه "عوالم الصدق"؛ موضحا ما أسماه التصور الشائع عن البراجماتية معتبرا إياه مضللا وغير صحيح لعدة أسباب أهمها: أن هذا التصور

يحصر البراجماتية فى تأكيدها على الفعل والتطبيق العملى وكذلك على المضمون الاجتماعى للتفكير، متجاهلا أن هذا التأكيد والتشديد جاءا نتيجة البحث الفلسفى العميق والرافض للموضوعات والمسائل المجردة، كما أن هذا التصور يتجاهل الجهود المبذولة لصياغة تفسيرات فلسفية للمعنى والفكر، والصدق والمعرفة، وللواقع والقيمة(٣٨)، ويعطينا شفلر صورة مصغرة عن الجهود التى بذلها الفلاسفة البراجماتيون الأربعة بيرس وجيمس وميد وديوى، كما يؤكد المشكلات التى قابلت الفلسفة البراجماتية، وكيف واجهتها، وأهم هذه المشكلات: كيف يمكن أن تستوعب النظرية البراجماتية المعاصرة فى المعرفة الفهم الجديد للتغيير؟ وهو ما يقدمه لنا شفلر من خلال نظرته التفاعلية مع ما يقدمه علم عصره وفكره.

وإذا كانت فلسفة المعرفة تعالج مشكلات من مثل: الاعتقادات والمعنى والصدق والتبرير؛ وكانت السمة المنهجية الغالبة على الفلسفة المعاصرة هى التحليل، فسنجد من الفلاسفة من اهتم بمفهوم واحد بعينه أكثر من اهتمامه بالمفاهيم الأخرى، فمنهم من اهتم بنظرية المعنى، ومنهم من اهتم بنظرية الصدق، ومنهم من اهتم بالاعتقاد، ومنهم من حفل بالتبرير؛ غير أن شفلر قد اهتم بالاعتقاد، وبالمعنى، وبالصدق، وبالتبرير، وجميعها تمثل الإطار الذى يحكم فلسفة المعرفة فى الفكر المعاصر، لكن أهم ما يعنينا هنا التطورات التى أدخلها شفلر على نظرية المعرفة: هل ظلت المعرفة العلمية معيارا أو نموذجا للمعرفة كما ينبغى لها أن تكون؟ ما معيار المعنى عند شفلر؟ وكيف يتم اختبار المعنى؟ وما هو معيار الصدق؟ وما موقفه من العلاقة بين المعنى والصدق والواقع؟ وباختصار: إذا كان البعض يرى أن المعرفة هى "اعتقاد صادق مبرر"؛ فهل يوافق على هذا التعريف؟ وما العلاقات التى تربط الاعتقاد بالصدق بالتبرير؟

فى التبرير عند شفلر:

كيف يعالج شفلر موضوع التبرير؟ أى كيف يتم تبرير مصداقية أو صلاحية أو صحة المعتقدات التى لدينا من وجهة نظر شفلر؟ وما نوع التبرير المقبول والمعقول عنده؟ وما الضوابط التى تحكم التبرير عنده؟

فى التبرير يعالج شفلر الاعتقادات، وطرق بلوغ الصدق، وفكرة اليقين، سواء اليقين الرياضى أو اليقين فى المنطق الكلاسيكى، أو لدى الاتجاه التجريبى عند لويس، أو اليقين عند فرايس أو عند بوبر، وذلك برفضه الدعوات العديدة التى تطالب باليقين بوصفه خاتمة سلاسل التبرير التى تزعم أنها توفر لمعتقداتنا طريقا غير مباشر للصدق، حيث يعيد تفقد أفكار ثلاث يرى أنها أدّت إلى ظهور المشكلة الاصليّة لربط التبرير بالصدق، أول هذه الأفكار: فكرة بلوغ الصدق، وثانيها: فكرة التبرير ذاتها، والثالثة: فكرة اليقين.

ينتقد شفلر العقليين وعلى رأسهم ديكارت، مفندا اليقين الرياضى وكذلك اليقين فى المنطق الكلاسيكى المبنى على قانون عدم التناقض، كما ينتقد النزعة التجريبية عند البراجماتى لويس، مركزا على عمله "العقل ونظام العالم" المنشور ١٩٢٩، وعلى المعطى الحسى باعتباره وسيلة لاختبار النظرية وباعتباره واقعة راسخة للخبرة الذاتية، ومن ثم يحدّ من طغيان العقل فى بحثه عن المعرفة الموضوعية، وهى معرفة غير معصومة من الوقوع فى الخطأ، بل هى محتملة، لكن لا بد أن تنتهى سلسلة الاحتمالات إلى اليقين، الأمر الذى انتقده نيلسون جودمان، الذى اتفق مع لويس فى أن المصداقية قد تنتقل من قضية إلى أخرى عن طريق ارتباطات استنباطية أو احتمالية؛ لكن المصداقية لا تنجم عن تلك الارتباطات عبر التولد التلقائى، يؤكد جودمان أنه لابد أن توجد مصداقية أولية لبعض القضايا لكنها مصداقية تصل إلى درجة ما، ولا تصل إلى درجة اليقين، لأن مطلب اليقين أمر مبالغ فيه، حيث المصداقية الأولية تكون عرضة للتغيير فى المستقبل، ويؤيد شفلر وجهة نظر جودمان فى هذه النقطة،[٣٩] لكنه يتساءل: كيف يصلح المعطى الحسى لإثبات صحة النظرية؟ إذا كان لويس يرى أن المعطى الحسى هو ما يبقى دون مساس ودون تغير، مهما تمّ بناؤه الفكرى؛ فإن شفلر يرى أن أى شىء يبقى دون مساس يختلف مع الوقائع السيكولوجية التى تؤكد التأثير الهائل الذى يمارسه الاعتقاد والتوقع فى تحديد صفة المعطى الحسى، والشواهد كثيرة يشير إليها شفلر. لذا يرى أن المشكلة الأساسية فى تصور لويس هى أن

فكرة وجود معطى حسى سليم أو مؤكد هى فكرة مبهمة لأن الخطأ واليقين مثله مثل الصدق والكذب، عبارة عن تحديدات مزعومة للأوصاف، وليست فى الغالب تحديدات للأشياء الموصوفة،(٤٠) ، فتقارير المعطى الحسى ليست معصومة من الخطأ، وصفة سلامة المعطى الحسى من الخطأ لا أهمية لها من الناحية الإبستمولوجية(٤١). بالتالى يرى أن وجهات النظر التجريبية ليست أكثر أمانا لضمان اليقين مقارنة بوجهات النظر العقلية، فينتقد شفلر التصورات الكلاسيكية وكذلك التصورات السائدة، فيشير إلى ما سماه النزعة الخطيّة ذات الطابع الذى يأخذ شكل السلسلة التى ترتبط آخر حلقاتها بالحلقة الأولى، والتى تبدأ بنقطة أو بنقاط ثابتة لا تتطلب تبريرا، وتتقدم من خلال الاستنتاج المنطقى أو الاستنتاج الاحتمالى إلى خطوات أبعد يتم تبريرها اعتمادا على هذه النقاط الثابتة، سواء كانت حقائق يقينية قطعية أو أحكام، وكذلك النزعة الإرادية وهى التصور السائد القائم على اتخاذ القرار الحرّ دون المطالبة بتبريره هو ذاته، وبذلك يرفض شفلر وجود أى أساس تعتمد عليه المعرفة يكون معصوما من الخطأ، أو ثابتا، فمعرفتنا لا تبدأ من نقطة بداية محصنة ضد الشك، أو ضد التعرض لتهديد التغيير، ومعظم انتقاداته المطروحة فى هذا الكتاب تقوم على تفعيل مبدأ اللامعصومية من الوقوع فى الخطأ، وهى نزعة مستمدة من بيرس فى نقده لديكارت، حين أراد الأخير بناء المعرفة على أساس أو مبدأ لا سبيل للشك فيه، غير أن شفلر قد طبق مبدأ بيرس بتوسع حين انتقد الكثير من المذاهب قديمها وحديثها، وبعد الفحص الدقيق للتصورات الكلاسيكية والتصورات التى تعتمد على اتخاذ القرار، أى فحصه للتصورات قديمها وجديدها على اختلاف نقاط انطلاقها، ومبادئها، وتوجهاتها، ونتائجها؛ يرى شفلر التخلى عن النظرة الكلاسيكية والنظرة الحالية، مفضلا الطابع البراجماتى المرتبط بمشكلات الواقع التى تمثل مثيرا لاستعدادات الإنسان، باعتبار أن معتقداتنا ما هى إلا استعدادات قابلة للتغير المستمر، وللاختبار فى مواجهة التحديات والمشكلات، وهو فى ذلك يستحسن فكرة بيرس الذى يرى أن نبدأ دائما من قلب الأحداث، فوظيفة الاعتقاد عند بيرس هى تأسيس برنامج مستقر يستجيب

للحاجة عندما يتطلب الأمر ذلك، وينشط التفكير ذاته عندما تفرض المشكلات نفسها علينا، لقد تأثر بيرس بتصوره للعلم المختبرى، وبالبحوث العلمية التى لا تسعى إلى تبرير جميع الاعتقادات العلمية الموروثة، بل توجه انتباهها إلى موضع معين لمشكلة ناشئة ، ومثل تلك البحوث العلمية تجتهد للكشف عن الفروض المتضمنة المرتبطة بالموضوع ،وتفحص البدائل الممكنة والمحذوفات، أو الإضافات الممكنة بدقة، والتى تبشر بحلّ المشكلة موضع التساؤل، وفى الحالات المؤيدة، عند اتخاذ قرار لصالح الحلّ المتصور؛ تحتاج هذه البحوث إلى تبرير مثل هذا السياق، باعتباره مخالفا للحلول الأخرى البديلة، وهنا يلعب التبرير دوره للمرة الأولى فى موطنه الطبيعى، والمعتقدات التى لا تنجو من منافسة البدائل، يتم التعامل معها بوصفها غير مبررة فى الوقت الراهن، بينما يتمّ منح التبرير للبدائل الرابحة[٤٢]، إذن يستحسن شفلر رأى بيرس فى التبرير، من حيث هو تبرير نسبى سياقى مقارن، يعنى خاصًا بسياقه فى وقت معين تبعا للمشكلة التى يبدأ منها، حين يتم تقديم حلّ أمثل للمشكلة الراهنة، والحلّ الأمثل هو الذى يتم تبريره، وهو الذى ينجح فى التغلب على الحلول المنافسة له، أو المرشحة كبدائل لهذا الحلّ، وهنا لم يعد التبرير يتم عن طريق بوابة دخول ذات اتجاه واحد كما هو الحال مع النزعة الخطيّة ذات الطابع التسلسلى الطولى، كما هو الحال فى الاستدلال الرياضى، فلم يعد التبرير يرتبط بنقاط البدء التى تمثل نقاط ارتكاز له، سواء كانت حقائق أو قرارات، بل يدعو شفلر إلى نزعة تفاعلية فى التبرير، ويجعل منها فرضية عمله، هذه النزعة التفاعلية التى تضمن التأكيدات المبررة لمجموع اعتقاداتنا بدلا من تركيزها على موضع واحد محدد بيقين أو بقرار.

فى الاعتقاد:

يرتبط التبرير بالاعتقادات عند شفلر ارتباطا قويا؛ حيث إن التبرير ما هو إلا تبرير للاعتقادات، لذا يرى أن "فكرة التبرير الحقيقية عبارة عن إنجاز معقد لا يكون متاحا قبل وجود المعتقدات، ومهما كان فهمنا للتبرير فلا يمكنه أن يتم دون

تناول بعض المعتقدات المحددة بوصفها مُسلّم بها، وسابقة على تبريرها ذاتها"(٤٣).
وهنا نتساءل: ما الفرق إذًا بين رأيه هذا الذى يبدأ من معتقدات معينة مُسلّم بها، وبين الدعاوى ذات التخطيط الطولى التى تبدأ من مسلمات أو حتى قرارات تمثل نقاطًا ثابتة يبدأ منها التبرير؟

يرى شفلر أن نزعته التفاعلية تضمن التأكيدات المبررة لمجموع الاعتقادات بدلا من تركيزها على موضع واحد محدد بيقين أو بقرار، فهو يرفض التعامل مع المعتقدات التى نبدأ منها على أنها يقينية، كما هو الحال فى الدعاوى ذات التخطيط الطولى؛ سواء الكلاسيكى أو التى تعتمد على اتخاذ القرار. لذا يرى أن الاعتقادات يتم اختبارها عن طريق نقدها ووضعها ضمن عالم مشحون بمعتقدات منافسة، وذلك من أجل اختبار صلاحيتها الفاعلة لمواجهة التحديات، وهذا الرأى هو الذى أدى به إلى القول بوجهة النظر التفاعلية فى التبرير، القائمة على الارتباطات بين العناصر المجتمعة فى مجتمع مترابط تربطه علاقات وديّة فيما بينها، وهو ما يختلف عن وجهات النظر التى تأخذ الشكل الطولى أو شكل السلسلة، لذا فهو يذكر رأى بيرس باستحسان عن وظيفة الاعتقادات التى هى تأسيس برنامج مستقر يستجيب للحاجة عندما يتطلب الأمر، أى عندما تواجهنا المشكلات.

لذا لا تبدأ المعرفة عند شفلر من الشك الجذرى، كما هو الحال عند ديكارت، ولا تبدأ بمقولات عقلية، كما هو الحال عند كانط، بل يرى شفلر أن قدرنا أن نبدأ من صلب الموضوعات ذاتها، ومن قلب الأحداث(٤٤). وهو بذلك يستحسن مبدأ "بيرس" القائل بأن عقولنا لا تبدأ التفلسف بشك كلى، بل إن عقولنا تمتلك مخزونا من أنواع الاعتقادات كافة، ويتحدث شفلر عما أسماه "مجموعة اعتقاداتنا الأساسية" التى تشكلت لدينا منذ البداية، ولا يشير إلى مصدر هذه المعتقدات، إذ لا يعنيه المصدر بقدر ما يعنيه دورها فى عملية المعرفة، وهو يذكرنا

بأسلافه البراجماتيين الذين لا يهتمون بأصل الأفكار، بقدر ما يهتمون "بنتائجها" العملية، ويؤكد شفلر تعددية معتقداتنا، وضرورة اختبار صلاحيتها المتجددة، وتتحدد صلاحيتها بقدرتها على مواجهة التحديات، وحلول المشكلات، وبالتالى فهذه الصلاحية التى هى معيار صدقها؛ هى صلاحية عملية، كما كان الأمر عند البراجماتيين الأوائل. لكن إذا كان بيرس يدعو إلى "تثبيت الاعتقاد" وترسيخه؛ فإن شفلر يرى أن هذا الثبات المؤقت لا يتعارض مع كون معتقداتنا تخضع للتصنيف المتغير والتنقية إذا وجدنا أنها غير مقبولة وغير متسقة، وبالتالى فإن صلاحيتها ليست ثابتة أبدًا، بل تنشأ وتتغير وتنمو مثلما ننمو نحن، ويحدد شفلر معيار القبول، فيتحدث عن ضرورة تحديد صلاحية ما تبقى لنا من معتقدات بعد التصنيف والتنقية، وذلك بما يتفق مع الجاذبية الخاصة السائدة، لكن ماذا يقصد بالجاذبية الخاصة السائدة؟هل هى "انجذاب ذاتى" أى "ميل ذاتى" تجاه بعض أفكارنا أو آرائنا؟

يتحدث شفلر بالفعل عن فكرة الانجذاب أو الميل الذاتى تجاه بعض أفكارنا أو آرائنا، وهى نزعة سيكولوجية أكدها جيمس من قبل، غير أن شفلر يؤكد الموضوعية حين يؤكد الاعتقاد الأكثر إقناعا والأكثر معقولية مقارنة بالاعتقادات الأخرى، لذا نجده يتحدث عن "الفروق" بين الاعتقادات وكيف تصبح "موضوعات للتأمل المستمر" وللتغيرات المحفزة للانجذاب النسبى تجاه معتقدات معينة دون غيرها، فى هذه الحالة نصبح مولعين بالنقد دون جهد متعمد[٤٥]. وهنا نلاحظ أن شفلر جمع بين العديد من الوظائف الفكرية العقلية والمنهجية كالتأمل المستمر، والنقد، والمقارنة، والتصنيف، والانتقاء، إلى جانب الانجذاب والميل، أى الشعور بالرضا تجاه معتقدات معينة، ليذكرنا بفكرة "الرضا" عند جيمس وديوى[٤٦]. غير أن شفلر يختلف عن جيمس حين يرى الأخير أن المعتقدات تتحدد صلاحيتها بشكل فردى أى بما تحققه للفرد من نفع، لكن شفلر يؤكد العام، وذلك

حين يرى أن الاعتقاد المُقنع لا يعود إلى ما يؤكده بشكل فردى، بل بالعلاقات القوية التى تعضد من مصداقيته، فى ظل مجتمع من الاعتقادات وفى ظل مجتمع بحث علمى ديمقراطى، لذا يرى أن صلاحية المعتقدات تتحدد "فى ظل تحدى البقاء فى إطار مجموعة ادعاءات قابلة للمقارنة، وكل ادعاء منها يتطلب دراسة مماثلة، وكذلك دراسة الارتباط الذى يهدد التعارض والتعديل المحتمل"(٤٧). ويؤكد شفلر هنا فكرة "البقاء للأصلح" وفكرتى "التحدى والمنافسة"، وذلك عندما تتحدد صلاحية معتقدات معينة فى ظل عالم مشحون بالتحديات المنافسة، الأمر الذى يتطلب الدراسة والمقارنة والانتقاء والاختيار والتعديل لهذه الاعتقادات، إن اقتضى الأمر، مما يؤكد التغير والنمو المستمر لها، وبالتالى نمو المعرفة، حتى أصبح البحث فى كيفية نمو المعرفة هدفًا للفكر الفلسفى المعاصر. كما يتحدث عن العلاقات الودّية مع المعتقدات الأخرى، تلك العلاقات التى تعضد من مصداقيتها، وبذلك لا تكون المصداقية شأنا فرديا أو جزئيا بل هى شأن يحكمه إطار مجتمع المعتقدات ذاته، وتصبح الصلاحية ذاتها متجددة، وليست ثابتة بشكل نهائى.

لكن عندما يؤكد شفلر ربط مصداقية الاعتقاد بصلاحيته، فهل الاعتقاد له طريق مباشر للصدق؟ هذا يقودنا إلى الحديث عن الصدق.

فى الصدق:

إذا كانت المعرفة عند شفلر تبدأ بنقد كافة معتقداتنا، وإخضاعها للتنقية، والإبقاء على المعتقدات الأكثر صلاحية والأكثر معقولية؛ مع زعمه بأن هذه الصلاحية ليست ثابتة بشكل نهائى، بل تتعرض للتغير والنمو(٤٨)، فإن النتيجة أنه لا يوجد اعتقاد له مدخل مباشر للصدق، بل مدخله للصدق غير مباشر على أفضل تقدير، وبالتالى فالأمر يتطلب تبريرا يعتمد على الدليل الداعم لهذا الصدق، ومن ثمَّ تظهر بوضوح العلاقة الرابطة بين الاعتقاد والصدق والتبرير، لكن هل يوفر التبرير حقا طريقا للصدق؟ وكيف يتم بلوغ الصدق المنشود؟ وما نوع هذا الصدق؟ هل هو صدق يقينى ومطلق، أم هو نسبى؟ وهل بالضرورة أن يرتبط الصدق باليقين، أم من الممكن أن نتخلى عن اليقين، ونؤيد مع ذلك الصدق المطلق؟

نقد شفلر لطرق الصدق الكلاسيكية والحديثة:

يستعرض شفلر طرق الصدق عند العقليين وكذلك عند التجريبيين، مؤكداً نزعة نقدية واضحة تسم أسلافه الفلاسفة البراجماتيين والبراجماتية عموما: (بيرس ونقده لديكارت، وجيمس ونقده لكل من العقليين والتجريبيين، وديوى ونقده لكانط، وغيرهم من المعاصرين)، فينتقد الصورة المألوفة عن الصدق فى تاريخ الفلسفة عند العقليين والتجريبيين، فينتقد الطابع التسلسلى فى عملية بلوغ الصدق، إذ كل من الاتجاهين يبدأ من نقطة انطلاق محددة تمثل الأساس الراسخ فى عملية المعرفة وبلوغ الصدق، فاعتمد العقليون على روابط أوليّة فى العقل جعلوها محصّنة من الشك، والتجريبيون أسسوا يقين مثل هذه الروابط على المركز الصلب المفترض للمعطيات الحسيّة المستمدة من التجربة، وكلا الاتجاهين يفترض مجموعة عناصر يتعاملون معها على أنها صادقة، تحصل على مصداقيتها من خلال سلاسل بيّنة تربطها فى النهاية مع معتقدات يعتقدون أنها صحيحة لا شك فيها(٤٩). وعيب هذا الحل من وجهة نظر أساطين الفلسفة، ومن وجهة نظر معاصرة، ومن وجهة نظر شفلر، أنه يهيب بفكرة الحقائق الصادقة التى تتجاوز إمكانية الشك فيها، وهو ما يرفضه شفلر، ويعلق بقوله: " لقد أحبطتنا القرون السابقة بمزاعم من مثل هذه الحقائق بما يجعلنا محصنين ضد سحرها الخادع... لم يتم فحسب التشكيك فى المزاعم الراسخة للوضوح الذاتى، بل تمَّ نقضها تماماً، سواء فى الرياضيات أو فى العلوم التجريبية، فلم تعد الرياضيات- موطن الفلسفة العقلانية- ملجأ للصدق الذى لاشك فيه، بل أصبحت تنمو وتزدهر بقوة على الشك والتأمل والتخمين، والعلم التجريبى- إلهام الفكر التجريبى- أنتج الكثير من النظريات الموثوق بها والتى صدّت النزعات الدجماطيقية الموروثة"(٥٠).

غير أن شفلر يعود ويتناول فكرة الصدق وعلاقتها بالتبرير، طبقاً لوجهة النظر التفاعلية التى يجعلها فرضية عمله، فيؤكد ارتباط التبرير التفاعلى لا

بتوكيدات العلم فحسب، بل أيضًا بالقواعد، وبالمعايير، وبالقوانين، وبالأفعال، على نحو ما يبين فى كتابه هذا. فلا يكتفى بتناول المسائل الإبستمولوجية التى تهتم بكيفية اختيار الحقائق الصادقة، تلك التى تؤكد موضعًا واحدًا، بل يؤكد النزعة التفاعلية التى تضمن التأكيدات المبررة لمجموع اعتقاداتنا، بدلا من تركيزها على موضع واحد، لينتقل بعد ذلك إلى تطبيق التبرير التفاعلى على العبارات التى تعبر عن قضايا أو توكيدات تشمل النظريات العلمية ولا تقتصر عليها. فيتساءل عن علاقة التبرير بالصدق: فهل يوفر التبرير حقًا طريقًا للصدق؟ معظم المفكرين أجابوا بالرد المدوى"لا"، لكن إذا كانت الإجابة لا، أى لا نستطيع أن نقول عن العبارة المبررة إنها صادقة؛ فهل تمّ استبعاد المحمول "صادق" تمامًا من العمل الإبستمولوجى، أم أصبح يُستخدم بشروط الاستخدام النسبى، باعتباره مكافئًا للمحمول "مبرر" أو "مؤيد" أو "محقق" أو "محتمل"، وغيرها من المفاهيم النسبية، التى تتنوع باختلاف الزمن والشخص والظروف؟ ليكون الصدق بذلك نسبيا خلافًا لفكرة الصدق الكلاسيكية القديمة، التى تتعامل مع الصدق باعتباره صدقا مطلقا غير مشروط، فتكون العبارة إما صادقة وإما كاذبة دون نسبتها إلى العوامل المتغيرة، وما يصحب ذلك من القول بفكرة اليقين، إذًا النسبية الإبستمولوجية تفرض هيمنتها بوصفها تحديًا غالبًا أمام الصدق المطلق. فهى ترفض الصدق المطلق وتستبعد المحمول "صادق" من الوظيفة الإبستمولوجية الفعالة.

والسؤال: هل يدافع شفلر عن الصدق المطلق ويدافع فى الوقت نفسه عن النسبية ؟ وماذا عن اليقين المتضمن فى الصدق المطلق؟

إن النزعة النقدية عند شفلر تضعنا وجهًا لوجه أمام الموقفين المتعارضين، وأمام نمو الأفكار وتطورها، وكذلك نمو الخبرات وتطورها؛ فهل النسبية الإبستمولوجية الحديثة استطاعت أن تحل مشكلات الموقف التقليدى المرتبط بالصدق المطلق غير المشروط والمتضمن لليقين، أم أوقعتنا هى بدورها فى مشكلة

خطيرة متمثلة فى شبح الارتداد اللانهائى نتيجة للحساسية المفرطة تجاه الصدق المطلق باعتباره متضمنًا لليقين، كما يوضح شفلر؟ فلم تقدم النسبية الإبستمولوجية سوى خيارين فقط لتقييم عبارة س: إما لإنكار أنها مبررة، وأما لإثبات أنها مبررة، دون أن يكون لدينا القدرة على تبرير هذا الإثبات ذاته تماما، وهكذا يتمّ أيضا استبعاد عبارة "إنه مبرر" مثل عبارة "إنه صادق" من الوظيفة الإيبستمولوجية، ونتيجة لذلك حُرمنا من اثنتين من أدواتنا الرئيسية لتقييم قيمة معتقداتنا"(٥١).

ويتساءل شفلر عن العوامل التى أدت إلى المأزق المؤسف ويلخصها فى عوامل ثلاثة هى:

- المجاز الشائع عن بلوغ الصدق، وهو ما قد قام بنقده.

- إساءة فهم اليقين بوصفه ملازمًا للصدق، أى إن الصدق يتضمن اليقين. فالعديد من المفكرين قد أعرضوا عن اليقين تجاوبًا مع روح العلم ضد الدجماطيقية القطعية، وبالتالى أعرضوا عن فكرة الصدق المطلق لأنهم ربطوا بين المفهومين. لكن شفلر يدافع عن السمة المرحلية المؤقتة للصدق، مع زعمه بأن هذا لا يتعارض مع الصدق المطلق؛ فيرى أننا لكى نثبت أن عبارة ما صحيحة لا يعنى أن نلتزم بذلك أبدًا؛ بل بعد الحكم على عبارة ما بأنها صادقة، يكون المرء حرًا فى تغيير وجهة نظره، وتغيير حكمه فيما بعد، عندما يظهر له دليل جديد، وهكذا تتوافق السمة المرحلية المؤقتة للعديد من أحكام الصدق التى نصدرها مع فهم الصدق باعتباره مطلقا، أكثر من كونه نسبيا، إذًا فالأمر مختلف عندما ننسب الصدق المطلق إلى عبارة ما فى وقت معين، ونزعم أنها تمتلك خاصية ثابتة فى هذا الوقت تحديدا، دون أن ندعى أن هذا الزعم هو ذاته ثابت، وأنه يلزمنا للأبد وأنه يحول دون تغيير حكمنا(٥٢).

المخلط بين مدلول (مضمون) الصدق وبين مناهج اختباره، أو تقرير ما هو ذلك الذى يمكن اعتباره صادقا، أو مناهج تحديد أى العبارات تؤخذ على أنها

صادقة. يرى شفلر أنه رغم اختلاف وتنوع مجالات العلوم ومناهجها، وآن كل مجال يتطلب وسائله المميزة الخاصة به لتقييم صدق عباراته فى إطار موضوعها؛ فإن ذلك لا يستلزم أن يختلف معنى الحكم بالصدق من مجال لآخر، أو من تخصص لآخر داخل مجال معين، لذا فهو يرى أن حجة وجوب تأويل الصدق بوصفه نسبيا، لأن مناهج تقييمه تختلف من مجال لآخر، ليست جديرة بأى اعتبار(٥٣).

وهكذا تناول شفلر العوامل الثلاثة مفندًا إياها، ومؤكدًا نزعة نقدية صريحة وواضحة، فقام بنقد وتفنيد الأفكار الكلاسيكية عن الصدق، وكذلك قام بنقد النقد الذى وُجِّه لهذه الآراء: أى نقده للآراء الجديدة التى ظهرت كرد فعل لنقد الآراء القديمة، وبالتالى يؤكد تواصل الخبرة فى مجرى نهر المعرفة المتطور، والمتدفق من السابق إلى اللاحق عبر نزعة تفاعلية يدعو إليها، ويؤكدها فى عمله الذى بين أيدينا. فيقوم بنقد ثلاثة مصادر بارزة لرفض الصدق المطلق من قبل النسبيين، فيتناول الحجج ضد ردّ الصدق إلى التحقق، أو التأييد، أو التبرير، أو ما شابه ذلك، فيتناول التحديات التى تواجه الصدق المطلق، وذلك عندما يطبق وجهة النظر التفاعلية فى التبرير على العبارات اللغوية فيناقش:

١ - الصدق مقابل التحقق. ٢- الصدق والثبات. ٣- الصدق واليقين.

لينتهى إلى ما يلى:

لابد أن نُميز بين الصدق وبين تقديراتنا للصدق، فالصدق فى ذاته ليس متقلبا، برغم أن تقديراتنا أو آرائنا بالنسبة للصدق هى بالتأكيد عرضة للتغير، وهذا يعنى أنه لابد أن نُميِّز بين قابلية تغيير حكمنا على ما نزعم أنه صادق، وبين الصدق ذاته، فالأمران مختلفان، ذلك أن "التغيير هو ما يطبع تقييمنا للصدق لا الصدق فى حدّ ذاته"(٥٤). وهو رأى قد قال به وليم جيمس.

حين يتناول شفلرالعلاقة بين الصدق والثبات، يشير إلى هؤلاء الذين قاموا بالموازنة بين الصدق المطلق وبين ثبات العمليات الطبيعية المتغيرة؛ فيرى أن رأيهم

هـذا تمّ دحضه بوضوح، فضـلا عن أن هـذه المـوازنـة كمـا يقـول: "تنطـوى على مغالطة، لأن هاتين الفكرتين مستقلتان تماماً، فالصدق صفة تنسب للعبارات والأحكام والمعتقدات والقضايا والأفكار، ولا تنسب إلى الأشياء الطبيعية سواء كانت عمليات أو أحداثا بصفة عامة، وقولنا إن الصدق مطلق يعنى أن كل ما تثبته العبارات الصحيحة ينطبق بلا قيد أو شرط على الحالة؛ فلا يوجد أى مطلب آخر إضافى يشترط على العبارات الصحيحة أن تثبت فقط الأشياء المطّردة أو حالات الثبات، ومهما تكن التغييرات التى يجب أن تصفها العبارات فإن أوصافها المزعومة إن كانت صحيحة، تكون صحيحة بإطلاق.

إن عمليات المرونة التاريخية أو الأحداث التاريخية العابرة لا تتطلب وجود المرونة أو سرعة الزوال فى صدق أوصافها الصحيحة "(٥٥). لذا يرى شفلر أن الشروط النسبية التى تنطبق على العبارات، أو على الأشياء التى توصف بعبارات صادقة، لا تقضى أن نصف الصدق ذاته بذلك."فبمقدار ما يحتاج المذهب النسبى فى الصدق إلى الأخذ فى الاعتبار بمرونة التاريخ وانحراف التغير الطبيعى، فالهدف نفسه يمكن تحقيقه تماما وبدون قيد من خلال فكرة الصدق المطلق"(٥٦). فلا يجد شفلر أى تعارض بين الحكم النسبى وبين الصدق المطلق، فيدافع عن الصدق المطلق بعد أن يخلصه من اليقين، إذ ليس بالضرورة إذا أعرضنا عن اليقين، تجاوبا مع روح العلم ضد الدجماطيقية القطعية، أن نتخلى عن الصدق المطلق بالمعنى الذى أشار إليه. فالسمة المؤقتة للعديد من أحكام الصدق التى نصدرها لا تتعارض مع فهم الصدق باعتباره مطلقا، فحين ننسب الصدق المطلق إلى عبارة ما فى وقت معين، ونزعم أنها تمتلك خاصية ثابتة فى هذا الوقت تحديدا؛ فذلك أمر يختلف عن القول بأن هذا الزعم هو ذاته ثابت، ويلزمنا للأبد، ويحول دون تغيير حكمنا. إذن يعارض شفلر اليقين ولا يعارض الصدق المطلق، لأن العلم يتصدى للدجماطيقية، والدجماطيقية ترتكز على الاقتناع باليقين وليس بالصدق المطلق، فهل يعنى الصدق المطلق عند شفلر ثبات

الصدق فى سياق المتغير، أى وجود قيمة الصدق الثابتة فى العبارات المحددة بسياق معين، فيدعو إلى الثابت فى قلب المتغير النسبى؟ من هنا كان تمييزه بين قيمة الصدق الثابتة فى ظل المتغيرات، كما يحدث فى تكرار الصيغ نفسها فى ظروف مختلفة معينة، كأن نقول: "اليوم هو الأحد"؛ فهو تعبير يمكن الحكم عليه فى سياق محدد فيكون إما صادقا وإما كاذبا بشكل مطلق بناء على اليوم من أيام الأسبوع الذى يشير إليه الناطق بكلمة "اليوم" فى هذا السياق.. وبذلك يمكن الحصول على قيمة صدق ثابتة يمكن الاحتفاظ بها حتى عند تكرار صيغة الكلمات نفسها فى ظروف مختلفة[٥٧].

لذا يحذر شفلر من الخلط بين المخططات ذات المتغيرات مثل س، ص أو غيرها، وبين العبارات المحددة، فهو لا يرفض تنوع المخططات بالنسبة للصدق، لكنه يرفض الخلط بين المخططات التى لا تحتوى على أى قيمة صدق، والعبارات المحددة التى تحتوى على قيمة صدق. وعند تناوله معيار تارسكى فى عمله "المفهوم السيمانطيقى للصدق" يرى أن معياره لا يقدم تعريفا للصدق، بل هو مجرد مخطط يحتوى على فراغات، ورغم تفنيد شفلر لمعيار تارسكى؛ إلا أنه ينظر إليه بوصفه كافيا لبيان أنه لا يوجد غموض فى الصدق أكثر من الغموض الموجود فى العبارات المتنوعة نفسها التى يتم التأكيد على أنها صادقة[٥٨].

ينتهى شفلر إلى أن رفض اليقين فى أحكامنا لا يعنى رفضا للصدق المطلق الذى يتمتع بوظائف مهمة مستقلة تخصه، فالصدق المطلق لا يمكن استبعاده ببساطة بوصفه عديم النفع، كما لا يمكن ردّه إلى مثل هذه الأفكار النسبية مثل الاعتقاد والتأييد والتحقق والتبرير أو ما شابه ذلك. لكن هل رفض اليقين والقول بالصدق المطلق الذى يجعله شفلر مرحليا مؤقتا؛ ألا يُعد هذا الموقف أقرب للنسبية؟ هل عندما أراد شفلر أن يخلص الصدق من النزعة اليقينية عند المثالين وأراد أن يخلصه من النزعة النسبية عند النسبيين، يؤكد بذلك نزعة وسطية توفيقية بين الآراء التى تبدو متعارضة؟ يبدو ذلك، لكنه فى الوقت نفسه يؤكد

الطابع البراجماتى فى قوله: "ليس مهمتنا أن نحكم على عصمة الصدق، بل مهمتنا تقدير مسئولية الصدق"(٥٩).

فى المعرفة العلمية والصدق:

يعالج شفلر فى هذا الموضوع علاقة الحدود (أو الاصطلاحات) النظرية بالصدق، كما يقارن بين البراجماتية والأداتية، وموقف كل اتجاه من الاصطلاحات النظرية وعلاقتها بالصدق.وكذلك يتناول: الأنساق والبساطة والردّ. ومسألة الأزمات فى العلم. فيشير إلى الجدل الكبير الذى ثار فى نطاق العلم، والذى انقسم على أثره المفكرون قسمين، بشأن ما أُطلق عليه الاصطلاحات النظرية، التى تتميز عن الاصطلاحات الكيفية الوصفية لخبرتنا العادية(٦٠). فهل هى مجرد أدوات للعلم تساعد فى الحساب وفى التنبؤ وفى التطبيق العملى، وتفتقر الأهلية للصدق؟ أم يمكن أن تكون أدوات إثبات، وأدوات صدق فى آن معا؟

يشير شفلر إلى بعض المفكرين الذين رفضوا بعض المصادرات التى لا تقع فى إطار مستوى قابل للملاحظة، رغم اعترافهم بالمزايا العلمية والنظرية لمثل هذه المصادرات، غير أنهم عجزوا عن إثبات قيم صدق لهذه العبارات، كما يتحدث عن المعالجة البراجماتية بوصفها تقبل الصيغ النظرية فى العلم كأدوات صدق ولا تقوم بأى تمييز فى جسد العلم بين العبارات التى تطمح للصدق وتلك التى تعمل كأدوات رمزية، ويقارن بين المعالجة البراجماتية والمعالجة الأداتية.

لكن خلاصة رأى شفلر تتأسس على نزعته التفاعلية التى تجعله ينظر إلى العبارات بوصفها أدوات صدق بشرط ألا يتم الحكم عليها بشكل انفرادى محض، أى ليس باعتبارها عناصر مفردة، حتى وإن خضعت للاختبار التجريبى كوحدات مفردة، بل يتم الحكم عليها باعتبارها عناصر فى مجموعات تطمح فى الحصول على مصداقية أعلى من منافستها، وذلك من خلال ترابطها مع وحدات أخرى تمثل أعضاء فى الأنساق العاملة(٦١). ومن هنا كان حديثه عن الأنساق العلمية، وعن البساطة، وعن الردّ على خلفية نزعته التفاعلية، وعلى خلفية نظرته

الوسطية المعتدلة، فيتحدث عن الأنساق وكيف تتوسع وتُصقل، وتضم عبارات تتمتع بدرجة عالية من المصداقية، ليس بوصفها عبارات فردية بل بوصفها مجموعة تتفاعل فيما بينها لتحقق الوظائف التى تقوم بها الأنساق، منها إيضاح الروابط التى تقوم بين العلوم المختلفة، هذا الترابط الذى يعد نتيجة طبيعية للبساطة، فكلما زادت بساطة النسق، وقلت فرضياته التصورية وقلت توكيداته المستقلة التى يضمرها في عباراته؛ عندئذ يصبح التكامل بين أجزائه أشد وأقوى(٦٢).

يذكرنا شفلر برأيه فى المعرفة، حين تحدث عما سماه كتلة المعتقدات التى نبدأ بها عملية المعرفة، باعتبارها كتلة أو مجموعة مترابطة فيما بينها، يتم تعديل مسارها باستمرار سعيًا وراء المصداقية المتزايدة للكتلة فى مجموعها، غير أنه ينبه إلى أن هذه الكتلة ليست نظرية واحدة أو مجموعة من المفردات ذات الخصائص المتشابهة، بل هى مزيج مجتمع يجمع كل معتقداتنا؛ الصادقة والكاذبة، العامة والخاصة، المهمة والتافهة، وبداخل هذا التجمع توجد جيوب لتنظيم نسقى يشمل عبارات تشترك فى مفردات أساسية وارتباطات منطقية متقاطعة. تلك الجيوب تمثلها أو تجسدها مجالات علمية أو حقول النظرية، ويطلق شفلر عليها المجموعات العنقودية المترابطة، وهى، كما يقول، تسمية غامضة وذات دلالة متغيرة، لكنه يراها كافية لتحقيق هدفه. ومن ثم يُعرِّف العلم بأنه "عبارة عن تجمع لمجموعات عنقودية متنوعة، كل منها يمثل نتاج محاولات حاسمة لتحقيق متطلبات الوضوح، والمصداقية، والبساطة، والخضوع للاختبار المنطقى والتجريبى"(٦٣).

لكن ما الذى يربط هذه المجموعات العنقودية بعضها ببعض فى نظر شفلر؟ إنه التقيد والالتزام بهذه المتطلبات المشار إليها، والتى تعبر عن القيم العلمية الأساسية. فهى قد تعد ممثلة لعمليات الرد التى قد توحدها وتقويها، والتى تتجه

نحو المصداقية المتزايدة للنطاق الواسع الذى يحيط بها، لكن لماذا يعد الردّ رغبة أساسية فى العلم؟وهل إخفاقات الردّ توصف بأنها أزمات العلم؟

علَى الرغم أن شفلر يناقش موضوع الردّ ويقف عند محاولات الردّ؛ ويؤكد أن الردّ بالغ الصعوبة، ويعدّ نادرا؛ فيشير إلى إخفاق المذهب الظاهراتى فى رد القضايا الفيزيائية إلى قضايا ظاهراتية، وكذلك إخفاق النزعة الفزيائية، وإخفاق الاتجاه الفردى المنهجى؛ إلا أنه- طبقا لمبدأ اللامعصومية من الخطأ - وتأكيده ضرورة الفحص التفصيلى ومحاولات التفسير من أجل فهم جديد؛ الأمر الذى جعله ينظر إلى إخفاقات الردّ نظرة إيجابية فيرى أن هذه المذاهب نجحت إلى حد ما؛ من منظور أن الردّ ليس عيبًا أو مضيعة للوقت، بل هو ميزة، مثله مثل تكذيب الفرضية العلمية، الذى غالبا ما يقدم معرفة جديدة ومهمة ومحفزة لأطر جديدة ومحدثا لفرضيات بديلة(٦٤).

وبهذا تتضح الإجابة عن السؤال المطروح منذ قليل، وهو: هل تعدّ إخفاقات الردّ أزمات فى العلم؟ يرفض شفلر ما يسمى بالأزمات فى العلم، بل يرى أنه من المبالغة وصف الرغبة الشديدة فى جمع القوى الفيزيائية الأربع فى إطار نظرى واحد بأنها أزمة الفيزياء التى نعجز عن إيجاد حل لمشكلتها. غير أنه يهاجم بشدة "نظرية لكل شىء" ويعتبرها العرض الأقصى الذى يمكن أن تصل إليه الرؤية المنحرفة التى قد تصيب العلم، لذا يرفض المثل الأعلى المقترح للعلم الذى يقوم على تخيل حالة يتم فيها ردّ كل شىء بواسطة نظرية واحدة، كما يرفض أن يكون الردّ هو النموذج أو النمط الوحيد الذى يحرك البحث العلمى وتقدمه، بل يرى أن الردّ خطوة من خطوات البحث العلمى، والتوسع خطوة أخرى. لذا يقوم نمو البحث العلمى وتقدمه على الردّ والتوسع معًا(٦٥).

لذا فيما يتعلق بكيفية نمو العلم وتطوره يرفض شفلر طريقة بيرس فى الاقتراب التقدمى من الصدق حين يجتمع العلماء فى النهاية عند رأى محتم للصدق وممثل للواقع، هذا الالتقاء أو الاقتراب من الصدق لا يمكن تطبيقه على

الرأى العلمى ككل، بما فيه النظريات، لعجزه عن تمثيل التغير العلمى ولو حتى فى صورته الضعيفة، وهكذا ينتقد مذهب بيرس الأحادى، كما ينتقد أيضًا توماس كون فى تصوره للتقدم العلمى. حيث يرفض كون تطور العلم فى خط مستقيم، أى عن طريق التراكم، ولكن يتطور من خلال خطوط متعرجة فى عملية الانقلاب الثورى. غير أن شفلر الذى يأخذ بالموقف الوسط الذى يجمع بين التراكم واللاتراكم، حين يميز بين المعرفة النظرية والمعرفة التجريبية القائمة على الملاحظة، والتى تتراكم فى النهاية، ويرى أن البراديم الجديد عادة ما يقوم بمحاولة حلّ بعض المشكلات التى تراكمت فى العلم خلال النماذج السابقة، وعادة ما يحتفظ البراديم الجديد بقدر من الإنجازات السابقة التى تسمح له بوجود حلول لمشكلات إضافية بجانب الحلول السابقة(٦٦)، أى أنه يرى إذا كان العلم ككل لا يتطور من خلال التراكم؛ فهذا لا يستلزم عدم وجود ما يتراكم فى العلم. وبذلك يرى أن العلم لا يتقدم من خلال خط نظرى ثابت، أى عن طريق التقاء نتائجه "تجاه مركز محدد" كما هو الحال عند بيرس، أو بالانقلاب الثورى(٦٧)، كما يرى كون، لذا فالتقدم ليس تراكميا محضًا ولا ثوريًا صرفًا.

وينتهى شفلر إلى تحرير الصدق المطلق من النزعة الإطلاقية، مؤكدًا النسبية اللغوية، وعلى النسقية من حيث تفاعلها مع تجنب دعوى اليقين.

فى المعرفة والصدق والواقع:

إن الانتقال من الإبستمولوجيا إلى الميتافيزيقا أمر تفرضه الإبستمولوجيا ذاتها فى سعيها لتحديد نوع العلاقة بين المعرفة والصدق والواقع، ومن ثمّ تحديد نوع معرفتنا بالعالم، كيف إذن يفسر شفلر معرفتنا بالعالم؟ هل يوجد عالم واحد أم عوالم متعددة؟ هل موجودات العالم (أو العوالم) مستقلة عن إدراكنا لها؛ أم أن إدراكنا لها هو علّة وجودها؟ ربما نجد هذه الأسئلة قديمة قدم البحث الفلسفى فى نظرية المعرفة؛ غير أن طرق معالجتها وتقديم إجابات عنها قد يكون الجديد فى الأمر.

لذا تُعدّ العلاقة بين المعرفة والصدق والواقع من الموضوعات الشائكة فى فلسفة المعرفة؛ لقد اعتبر جيمس أن مصطلح "الواقع" من أكثر المصطلحات غموضًا[٦٨]. وذلك فى معرض حديثه عن النظرة البراجماتية للواقع، وكيف يتمّ الحكم على الواقع، واعترف شفلر بأن تحديد نقطة الاتصال الثابتة بين المعرفة والواقع يمثل مشكلة شائكة اختلف حولها العديد من الفلاسفة ذوى الاتجاهات العلمية الذين اتخذوا العلم نموذجًا فى سعيهم للمعرفة، فانقسم المفكرون الوضعيون مثل كارناب وشليك بشأن هذه المسألة، كما اختلف أيضا البراجماتيون أمثال بيرس وجيمس، والفكرة الشائكة بالنسبة لهم هى أن الفكر لابد أن يكون مقيدا ببيانات خارجة عنه وكما يقول البراجماتى لويس:"ما لم ندرك أن محتوى المعرفة حالة مستقلة عن العقل، ربما نفقد المغزى المميز للمعرفة". لقد تنوعت التأويلات الفلسفية للعلاقة الوثيقة بين المعرفة والصدق والواقع بما لا يتسع المقام لتناولها[٦٩]، على حد قول شفلر، لذا فهو يركز على تأويلين متناقضين هما تأويل بيرس وتأويل جودمان ليخرج لنا بتأويل ثالث يجمع بين التأويلين المتناقضين؛ باعتبار أن الأول واقعى أحادى، والثانى تعددى لا واقعى، ليفسح المجال للرأى الثالث، أو الطريق الوسط الذى تبناه شفلر، وهو رأى يجمع بين السلب والإيجاب، الهدم والبناء، الحذف والانتقاء، فيرفض من موقف بيرس أحاديته، ويأخذ واقعيته، ويرفض من رأى جودمان لا واقعيته، ويقبل قوله بالتعددية، ليقول بالواقعية التعددية .لنصبح أمام ثلاثة مواقف: الواقعية الواحدية (بيرس)، واللاوقعية التعددية (جودمان)، والواقعية التعددية (شفلر)، والمواقف الثلاثة تشترك فى أنها تميز بين الصادق والكاذب، وتؤكد الربط بين الفكر والعالم أو العوالم. لكن كيف يتم ذلك؟ هذا هو المهم.

فى معرفة العالم بين بيرس وجودمان وشفلر:

تتجلى النزعة الواقعية الواحدية بوضوح عند بيرس، حين يؤكد وجود عالم واحد، ليس من صنعنا، بل هو مستقل عن آرائنا، ومن ثم تصبح الفرضية

الأساسية لمنهج العلم عنده هى وجود أشياء واقعية مستقلة عن آرائنا بشأنها، وتفسير بيرس للواقعية الواحدية يقوم على فكرة الاقتراب التقدمى من الصدق، فالأبحاث العلمية تتحرك بثبات نحو مركز معين تلتقى عنده، مهما اختلفت النتائج فى البداية، كما أشرنا، غير أن شفلر بعد تحليل ونقد موقف بيرس؛ ينتهى إلى إخفاق مكوِّنه الأحادى، لذا يتساءل: هل إذا اختفى الاتجاه الأحادى من الواقعية؛ فلابد أيضا من التخلى عن الواقعية كما ذهب إلى ذلك العديد من الفلاسفة، حين افترضوا أن التخلى عن الاتجاه الأحادى يعنى أيضا التخلى عن كل الفكر المتعلق به، والنتيجة ظهور اتجاه مغاير هو البنيوية الراديكالية الجذرية، وهو اتجاه مضاد للواقعية Anti Realism، وهو ما أطلق عليه جودمان اللاواقعية Irrealism؟ غير أن شفلر قد أثبت بالتحليل الفاحص أنه ليس بالضرورة أن من يتخلى عن الواحدية يتخلى فى الوقت نفسه عن الواقعية، لذا نجده قد رفض واحدية بيرس، ونادى بالواقعية التعددية. لكن ما الفرق بين تعددية شفلر وتعددية سلفه وليم جيمس؟ لقد تبنى جيمس أيضا موقفا وسطا، فقد توسط بين العقليين والتجريبين، بين أصحاب العقول اللينة وأصحاب العقول الصلبة، على حد رأيه، أى بين موقفين متناقضين، وقضى على الثنائية المتعلقة بالعالم، فحلّ مشكلة الوحدة والكثرة القديمة، "فالكون واحد من حيث إننا نخبره مترابطا، وهو كثير ومتعدد من حيث إنه لا يحتوى على رابطة محددة بين أجزائه"(٧٠). إذن تعددية جيمس هى تعددية العلاقات التى تربط أجزاء الكون، ومن ثم تعددية الخبرات التى تكشف هذه الروابط، والتى يضمها فى النهاية عالم واقعى واحد، فالكون المتكثر عند جيمس فى حقيقته عالم واحد. لذا تختلف تعددية شفلر عن تعددية جيمس، وعن تعددية جودمان كما سنبين.

قبل أن نعرض موقف جودمان نشير إلى أن شفلر يدين بالعديد من آرائه ومن أفكاره المهمة لأستاذه وزميله وصديقه جودمان. لكنه لم يتعاطف مع موقفه اللاواقعى فيما يتعلق بنظرته للعالم، وفى العلاقة بين المعرفة والواقع؛ وفى بحث

لشفلر بعنوان "اختلافاتى مع نيلسون جودمان" My Quarrels with Nelson Goodman يوضح كيف أن العديد من أعماله جاءت نتيجة دراسة متأنية لأفكار جودمان والتوسع فيها، ويعرض المجادلات التى دارت بينه وبين جودمان، وبصفة خاصة بعد ظهور كتاب جودمان "طرق صناعة العالم" Ways of Worldmaking عام ١٩٧٨(٧١). وكما يقول شفلر: "توقعت أن أجد اتجاهه فى هذا العمل متجانسا كما هو معتاد فى أعماله، ومحفزا وتعليميا أيضا، وقد أذهلنى الفصل الخامس بالفعل وهو بعنوان "معضلة الإدراك الحسى" ورأيت أنه تحفة رائعة الإبداع والاستبصار، لكننى سريعا ما تراجعت لأجد أن فكرته الرئيسية عن صناعة العالم لا يمكن لى قبولها؛ على الأقل إذا تناولناها بشكل حرفى"(٧٢). وفى ندوة أقيمت عن هذا الكتاب عام ١٩٧٩ عبّر شفلر عن آرائه المعارضة لآراء جودمان، وقد قام جودمان بالردّ عليه، كما ردّ عليه مرة أخرى فى عمله "الذهن وموضوعات أخرى"(٧٣). واستمرت المجادلات بين جودمان وشفلر فى مناسبات عديدة حتى قبيل وفاة جودمان. ويزعم جودمان فى مقدمة كتابه هذا أنه "يقف به فى مقابل كل من المذهب العقلى والمذهب التجريبى على حدّ سواء، وضد النزعة المادية والمثالية وضد الثنائية، والمذهب الماهوى essentialism والوجودية، والآلية والاتجاه الحيوى، وضد الاتجاه الصوفى والعلمى، ومعظم المذاهب الأخرى المتحمسة ardent(٧٤). ويعلق آير بقوله: "لكن جودمان فى هذا الكتاب لا يقف فى الواقع ضد هذه المذاهب بقدر ما يقف غير عابئ بها، وإن كان يرفض بعضها ضمنا. وهذا الكتاب - كما يصفه مؤلفه وصفا صحيحا- هو "نزعة نسبية جذرية بشروط صارمة تنتهى بشىء ما يشبه اللاواقعية" Irrealism(٧٥).

وفى الكتاب الذى بين أيدينا، يذكر شفلر بعضا من اختلافاته مع جودمان؛ فيرى أن استخدام جودمان لكلمة "عالم" فى كتابه "طرق صناعة العالم" Ways of Worldmaking تُعدّ غامضة، فهى تنطبق أحيانا على ما يطلق عليه "نسخ العالم الصحيحة" right world versions، وتنطبق أحيانا على الأشياء التى تشير إليها تلك النسخ. ويرى شفلر أن زعم جودمان بأننا يمكننا صناعة العالم يمكن أن

يكون صحيحا فقط إذا تعلق بالتأويل "التصورى النسخى" versional فقط وليس بالتأويل "الموضوعى" objectual للعوالم، وعلى العكس- فيما يقول شفلر- "لقد أصر جودمان على أنه برغم أننا نميز بين النسخ التى تشير إلى أشياء، وبين تلك التى لا تشير؛ فالأشياء المشار إليها يتم تشكيلها مع تلك النُّسخ ذاتها(٧٦). وحتى المادة الخام التى صنعت منها- مثل المادة، والمادة المضادة، والعقل والطاقة وأيما شىء آخر- يتم تشكيلها مع النسخ نفسها"(٧٧). يقول شفلر: كان موقفى من البداية هو أن ما يمكننى قبوله أن تكون "صناعة العالم" كناية أو مجازا لصناعة نسخة، لكن أن تكون"صناعة العالم" زعما حرفيا لصناعة الأشياء الموجودة فى تلك النُسخ؛ فهذا ما لا أستطيع تقبله أو الموافقة عليه. وعبارة جودمان التى تنص على: "إننا نصنع العوالم عن طريق صناعة النُسخ" -We make Worlds by mak ing Versions لا بد أن تؤخذ على أنها عبارة "مجازية تماما". لقد استمر جودمان فى مقالات أخرى على تأكيد زعمه الذى يقول: "عندما أقول إن العوالم يتم صنعها فأنا أقصد هذا بالمعنى الحرفى.. إننا بالتأكيد نصنع النسخ، والنسخ الصحيحة تصنع العوالم، ومهما كانت العوالم المميزة قد نتجت عن نُسخ صحيحة، فإن صناعة النُسخ هى صناعة للعوالم"(٧٨). لقد أصر جودمان- كما يقول شفلر - على أنه لا يمكن رسم خط فاصل بين خصائص العالم التى تعتمد على المقال أو الخطاب، وتلك التى لا تعتمد عليه، وفيما يتعلق بانتقادى له بأننا لا يمكن افتراض أننا نصنع النجوم، طالبنى "جودمان" بأن أذكر له "أى من خصائص النجوم لم نصنعها نحن، وأن أذكر كيف تختلف تلك الخصائص عن الخصائص التى تعتمد على المقال بوضوح" وقد تساءل: "كيف يمكننا صناعة النجوم التى تعد أكبر منّا نحن؟ ورد قائلا: "يتم هذا بوضوح من خلال إيجاد المكان والزمان اللذين يحويان هذه النجوم... إننا نصنع نجما مثلما نصنع البرج، بحيث نجمع أجزاءه معا ونعيّن حدوده". ويخلص جودمان إلى: "أننا نصنع العوالم عن طريق اللغات أو الأنساق الرمزية الأخرى. إذن يُصرّ جودمان على أن صناعة النُّسخ هى صناعة للعوالم" making versions is making worlds، ويفضل التعامل مع النُّسخ على أنها

عوالم، وبذلك يرفض جودمان انفصال العوالم واستقلالها عن النُسخ ، ومن ثم يرفض الواقعية والأحادية فى الوقت نفسه(٧٩). ويدعو إلى لا واقعية.

الواقعية التعددية:

أما شفلر فيدعو إلى "الواقعية التعددية" وهى واقعية مضادة للواقعية وللاواقعية فى آن معا ، Realism anti- Realism and irrealism، واقعية مضادة للواقعية التى تقول بأن العالم واحد، وتعددية ترفض أن تكون العوالم هى تقريراتنا وأوصافنا عنها، أى يرفض أن يتم تشكيل العوالم عن طريق وضع النسخ التى تحمل الرؤى المتعددة عن العالم. أو كما يقول: "الواقعية التعددية تختلف عن وجهة نظر بيرس وعن وجهة نظر جودمان؛ فهى تختلف عن الأولى حيث ترفض أحاديتها، وتختلف عن الثانية حين ترفض لاواقعيتها، مع إقرارها بدلا من هذا وذاك بتعددية العوالم المستقلة، عوالم لم نصنعها، لكننا نواجهها، فكل نُسخة صادقة يناظرها عالم ما، أى، بالنسبة لكل نسخة موثوقة بما فيه الكفاية اعتبرها صادقة، أحدد مجالا معينا أرى أنه موجود، عالما بالمفهوم الشيئى، مستقلا عن إرادتى وتفضيلاتى"(٨٠).

والواقع أن النزعة الوسطية المعتدلة التى يدعو إليها شفلر نجدها أيضا عند بعض زملائه من الفلاسفة المعاصرين له أمثال: هيلارى بتنام Hilary Putnam(٨١)، وكاثرين إلجين Cathrine Elgin، ومارى هيس Mary Hesse، على اختلاف ما بينهم.

خلاصة الموقف الإبستمولوجى عند شفلر:

١ - يقوم شفلر بتفعيل الكثير من المبادئ البرجماتية، ومنها مبدأ اللاعصمة من الخطأ، فلا يوجد فى المعرفة ما هو محصن ضد الشك، أو بمنأى عن التغيير المستمر، لذا يرفض الاستناد إلى معتقدات أساسية تبعد عن تهديد التغير، فالمعرفة عنده تبدأ بعملية نقدية تقوم على التأمل المستمر فى معتقداتنا الأساسية التى تزخر بها عقولنا، هذه المعتقدات ليست ثابتة وليست معصومة من الخطأ.

٢ – يُميز بين الصدق المطلق واليقين، فقام باستبعاد اليقين، والإبقاء على الصدق المطلق بعد تخليصه من النزعة الإطلاقية التى تتمسك باليقين، وذلك تمشيا مع الروح العلمية، فمهما كانت القوة التى تصل إليها المعرفة فى النهاية؛ فلن تصل إلى اليقين إطلاقا، لذلك رفض السعى لليقين؛ فلا يقين فى العلم، ولا يقين فى المعنى، أو فى الفلسفة، أو فى الأخلاق... إلخ.

٣ – يميز شفلر بين الصدق، وأحكامنا عن الصدق، فالصدق صفة نطلقها على أحكامنا وليس على الأشياء، فالذى يوصف بالصدق أو بالصلاحية هى أحكامنا ومعتقداتنا وأفكارنا... إلخ بوصفها حوامل صدق، والمعرفة تتأسس على الاعتقادات الصادقة المبررة.

٤ – التبرير الذى يأخذ به شفلر هو التبرير التفاعلى، الذى يتم فيه التفاعل بين مجموعة الاعتقادات كلها، بوصفها مجموعات تتفاعل فيما بينها بعلاقات يحكمها النظام النسقى.

٥ – تبرير الاعتقادات يعنى إثبات مصداقيتها، أى صلاحيتها، تلك الصلاحية التى يتم اختبارها بقدرتها على مواجهة التحديات، وحلّ المشكلات المتجددة فى مجالات المعرفة المتعددة كافة .

٦ – لم يعد العلم وحده هو مصدر المعرفة، بل المعرفة العلمية نمط من أنماط المعرفة يشترك فى علاقة تفاعل مع الأنماط الأخرى، فلم يعد هناك فصل حاد وحاسم بين العلم والفلسفة والمعنى والفن والأخلاق، هناك علاقات تداخل، وتشابه، وتعاون وتأثير وتأثر، فالفلسفة ليست بأكثر من العلم يمكن لها أن توصى ببساطة بنتائجها، وليست بأقل من العلم حين تناضل من أجل الموضوعية المتعلقة بالتقييدات المنهجية المستقلة بذاتها، والتى قد تتغير.

٧ – لقد حقق شفلر بالفعل المعنى الذى ذكره عن الفلسفة من حيث هى تأويل نسقى وتفكير متأن، فهى تحلل وتتساءل وتنتقد وتصنف، ومن ثم تعدل من الأهداف الأساسية لما تهتم به. وهى لا تبدأ عملها باعتبارها صفحة بيضاء

خالية، بل تبدأ- كما يرى بيرس- من كافة الأحكام السابقة والموجودة لدينا فعلا عندما نقدم على دراسة الفلسفة، فالفلسفة كما يرى شفلر لا تقع خارج نطاق الفكر الشائع ومجال الخبرة، وهو ما طبقه فيلسوفنا بالفعل.

٨ - فى العلاقة بين المعرفة والصدق والواقع؛ يرفض الواحدية عند بيرس، واللاواقعية عند جودمان، ويدعو إلى الواقعية التعددية، التى تقول بوجود العديد من العوالم الواقعية، التى يتم معرفتها بالطرق العلمية، هذه العوالم تخضع لعدد من مجموعات الصدق التى لا تُردّ إلى مجموعة واحدة.

٩ - يرى أن القول بنظرية لكل شىء يُعدّ وهما، فالعلم فى نظره يمرّ بمرحلتين: مرحلة الردّ، ومرحلة التوسع.

١٠ - وجهة النظر التفاعلية لا تقتصر على العلم، بل تمتد لتشمل الفلسفة والفن والأخلاق، فيربط بين الفهم والعواطف فى العلم والفلسفة والفن، وبذلك يؤكد التشديد والتأكيد البراجماتى لربط النظرية بالممارسة.

١١ - السعى ليس بحثا عن اليقين؛ بل يكون سعيا نحو النمو والتطور والتقدم فى المجالات كافة .

١٢ - التقدم يعتمد على التعددية؛ تعددية العوالم التى نعيش فيها، تعددية قيم الصدق، تعددية الرؤى، فالقوة فى التعددية- إن صح التعبير- وليس التعامل مع الاعتقاد أو الفكرة المفردة، بل التعامل مع المجموعات العلمية ككل فى ترابطها وتنظيمها وتماسكها، وفى تجديدها المستمر.

١٣ - التجديد المستمر يؤدى إلى التغيير حتى فى المعتقدات الأساسية التى نبدأ منها عملية المعرفة أو الفروض التى نبدأ بها العلم.

١٤ - لقد حقق شفلر المبدأ البراجماتى الذى أرسى دعائمه جيمس حين رأى أن الجديد يرتكز على حقيقة قديمة ويمسك بحقيقة جديدة فى آن معا. وقديم شفلر هو الموضوع ذاته، أقصد الحديث فى فلسفة المعرفة، وهو موضوع قديم،

غير أن الجديد هوالطريقة التى يعالج بها الموضوع، غير أن الوصول إلى الجديد عن طريق النقد يقتضى تحليلا يقوم على عمليتين: عملية فصل، وعملية دمج، فصل للعناصر غير الصحيحة أو غير الفعّالة واستبعادها، ودمج للعناصر التى يراها مفيدة وفعّالة وصالحة لحلّ الموقف المشكل المراد حلّه. وبذلك فنمو المعرفة وتقدمها لا يقوم على التراكم المحض، ولا على التغير الثورى الصرف، بل الثورة فى العلم لا تلغى ما يتراكم، وفى كل مرحلة هناك ما يتراكم، وهناك ما هو جديد، يندمجان معا بطريقة الدعم والتفاعل، عبر الاتصال والتواصل بين الخبرات، وفيلسوفنا قد أثبت عمليا كيف أن رؤيته تختلف عن الرؤى التى وردت فى كتابه، وكيف نمت رؤيته وتطورت من خلال تفاعله مع هذه الرؤى، أى مع خبرات الماضى والحاضر، ومع علم عصره، ومع الفكر السائد فى عصره، وبذلك يمكن أن نقول إن أفكاره صحيحة لأنها قد أدت وظيفتها الوسيطة بين القديم والجديد.

١٥ - ينظر شفلر إلى المعرفة باعتبارها تفكيرًا نسقيًا، يتأسس على علاقات مترابطة.

١٦ - ما أعجب شفلر فى البراجماتية- على حدّ قوله- الموضوعية دون يقين، النسبية دون ذاتية، الصدق المتسق مع التعددية؛ لذا فهو يأخذ بالاتجاه الوسطى أو المعتدل كما يصفه بنفس.

١٧ - لا يرى شفلر أى فجوة بين البراجماتية والمناهج التحليلية فى الفلسفة، فجمع بينهما حتى أصبح رائدا من رواد الاتجاه التحليلى فى عصرنا. وذلك لإدراكه أن البراجماتية بدون الحجة والتحليل تصبح مجرد موقف وليست فلسفة حقا، لذا يرى أن كبار البراجماتيين الأمريكيين لم يتخلصوا من التحليل الفلسفى، بل قاموا بتطبيقه بمعنى مبتكر على نطاق واسع على المشكلات المعاصرة.

تعقيب:

إن ما يعنى باحث الفلسفة فى مجتمعاتنا العربية: ليس طائفة المعلومات التى يأتى بها الفلاسفة أو المفكرون فى مؤلفاتهم، أو كم النتائج التى يصلون إليها، باعتبارها ثمار فكرهم الخاص؛ فليس المطلوب- فيما أزعم- أن نقف عند مجرد

حشد من المعلومات المجردة، أو نقطف ثمار الآخرين، دون أن نعلم أو نتعلم الطريقة التى وصلوا بها إلى هذه المعلومات، أو كيف وصلوا إلى نتائجهم، أو كيف يحلّون مشاكلهم التى تواجههم، والسؤال عن كيف تكون الطريقة، أو الطرق، هو سؤال عن المنهجية، فالذى ينبغى أن نهتم به على الدوام هو "منهجية التفكير"، فلا يعنينا المذهب بقدر ما يعنينا المنهج. فالمنهج هو المفتاح الذى يفتح لنا الغرف المغلقة، ويضىء لنا الطرق المظلمة، ويقود التفكير نحو الهدف المنشود.

ومن خلال الممارسات المنهجية عند شفلر؛ نستطيع أن نخلص إلى بعض المبادئ المنهجية التى تفيد باحث الفلسفة، بل تفيد القارئ العربى عموما، نلخصها فيما يلى:

● يثبت لنا شفلر أن المعرفة أو العلم أو أى مجال معرفى؛ لا يبدأ من صفر الجهل المطلق، ولا ينتهى إلى الكمال المطلق؛ فلا يبدأ الفكر من لا شىء، بل يبدأ من معتقداتنا الأساسية، أو من الآراء السابقة أو السائدة، فنمو المعرفة وتطورها يقوم على التواصل والاتصال بين القديم والجديد، وتفعيل مبدأ اللاعصمة من الخطأ، ولا ينتهى أى رأى فى العلم أو فى أى مجال معرفى إلى اليقين.

المعتقدات الأساسية، أو نقاط الانطلاق التى نبدأ منها معرفتنا هى نفسها ليست محصنة من الشك، بل تتعرض للنقد الدائم والتحليل والتفنيد، فلا يوجد اعتقاد، أو نظرية، أو رأى، أو فكر، أو ظن، أو فرض... إلخ، محصن ضد الشك، فليس هناك صدق نهائى أو مكتمل أو يقين حتى فى نقاط البداية التى نبدأ منها معرفتنا.

● يعطينا شفلر من خلال عمله هذا، ومن خلال ممارساته المنهجية التحليلية نموذجا عمليا لمعنى التحليل بوصفه نقدا للآراء السابقة والسائدة، نقدا يقوم على الاستبعاد والانتقاء، السلب والإيجاب، الهدم والبناء، استبعاد لما يراه من جوانب سلبية فى الرأى، وانتقاء لما يراه من جوانب إيجابية، ثم وضع هذه العناصر المنقاة فى مركب جديد، أو نسق متكامل تحكمه ضوابط صارمة، تقوم على التفاعل

المتبادل فيما بينها، ومن ثم أطلق عليها الضوابط الديمقراطية. فالفيلسوف المبدع لا بد له أن يبدأ عمله بخطوة نقدية لآراء من سبقوه وكذلك للمعاصرين له، خطوة تمثل نقطة انطلاقه نحو الجديد الذى يقدمه؛ وهذا ما وجدناه عند بيكون نفسه فى نقده لأرسطو، وعند جيمس حين وجه سهام نقده لكل من العقليين والتجريبيين على السواء؛ ليقدم لنا البراجماتية باعتبارها حلا وسطا بين الفكر الواقعى الجامد وبين الفكر المثالى الواهن، أو بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، كذلك ديوى الذى وجه سهام نقده إلى الفيلسوف الكبير كانط، حين أعتبر الأخير أنه قام بثورة فى الفلسفة تعادل الثورة التى قام بها كوبرنيكس فى عصره، فأراد ديوى أن يقوم هو الآخر بثورة على كانط، وعلى المثالية الهيجلية التى تربى عليها. وكذلك ثورة برتراندرسل على الهيجلية المثالية التى تربى عليها أيضا، وغيرهم كُثر، وقد عبّر شفلر عن هذا المبدأ حين وصف البراجماتية بأنها اتجاه فلسفى متميز متأصل فى الماضى الفكرى، ولكنه متجاوب أيضا مع التحديات الفكرية المعاصرة؛ وهو ما طبقه بالفعل حين وجّه سهام نقده إلى المحدثين والمعاصرين له من الفلاسفة؛ فقد انتقد الفلاسفة البراجماتيين الأربعة فى كتابه: "البراجماتيون الأربعة"، رغم انتمائه إليهم بحكم جذوره البراجماتية، كما انتقد الفلاسفة المعاصرين؛ وعلى رأسهم كارل بوبر، وهمبل، وتوماس كون، وتشومسكى، وكواين، وكارناب، و لويس، وفرايس، وجودمان، وغيرهم، رغم أنه أفاد منهم، وبصفة خاصة جودمان، كما هو واضح فى مؤلفه الذى بين أيدينا.

● تطور المعرفة ونموها يبدأ من الاهتمام بالنزعة المنهجية؛ هذا المبدأ ذاته تعلمناه من كثير من الفلاسفة، على سبيل المثال؛ فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ونظرته إلى المعرفة باعتبارها قوة، ونظرته إلى التقدم من حيث إنه لا يتحقق إلا عن طريق تطبيق مناهج بحث منظمة لبحث ودراسة المشكلات التى تواجه البشر كل يوم فى تعاملهم مع الطبيعة أو مع بعضهم البعض؛ جعل من نظرة بيكون إرهاصا للبراجماتية الحديثة، كما أن جذور الاهتمام بتحديد معانى الألفاظ عند

بيرس تمتد لبيكون الذى أكد فى أورجانونه ضرورة التخلص من غموض اللغة فى حديثه عن أوهام السوق، كما أن تأثير بيرس نفسه وموقفه من التحليل اللغوى كان له أثر كبير وفعال فى الاتجاه التحليلى المعاصر فى الفلسفة، لتحليل معانى ألفاظ اللغة وعباراتها، وذلك ما يتضح عند كل من برتراند رسل ولدفيج فتجنشتين، ورودلف كارنب وغيرهم.

● اعتقد أن المبدأ الذى نحن أحوج ما نكون إليه فى وقتنا الحاضر هو "ربط النظر بالعمل"، أو ربط النظرية بالممارسة، أى إن أفكارنا تصبح صحيحة بقدر ما تؤديه بنجاح فى حياتنا العملية، أى إن اختبار صدق أفكارنا أو صلاحيتها يعود إلى ما تحققه من نجاح فى تحقيق أهدافنا، التى نرغب فى تحقيقها.

● تأكيده النزعة التفاعلية التى تقضى على الثنائية الانفصالية، وعلى الأصولية الدجماطيقية، بل تؤكد التعددية التعاونية القائمة على الدعم، أو بعبارة أخرى "القوة فى التعددية" إن صح التعبير.

● المعرفة لم تعد حلية تضاف إلى الشىء لتزينه؛ ولم يعد المقصود منها استنارة العقل حتى يتحول صاحبها من جاهل إلى عارف، إنما هى الضرب الذى لا يغير الإنسان فحسب؛ بل يغير العالم من حوله.

إننى لن أستطيع- بطبيعة الحال- التوقف عند شتى جوانب تفكير شفلر، بما فيها آراؤه فى الأخلاق، ونظرياته المهمة فى التربية، ولكن حسبى أننى قمت بترجمة هذا الكتاب المهم، الذى يعطى القارئ صورة عن فكر شفلر وفلسفته، وعن التطور المعاصر لفلسفة المعرفة كما يقدمها فيلسوف براجماتى معاصر، ورائد من رواد التحليل، ولا شك أن الكثير من آراء شفلر تحتاج إلى بحث أعمق، ونظرا لإيمانه بأن الفلسفة لا يمكن أن تكون واقعية؛ وفى الوقت نفسه عملية إلا إذا وجهت نشاطها وفعاليتها إلى ميدان مهم وخطير هو ميدان التربية، من هنا كان فيلسوفنا فيلسوف التربية بلا منازع، سار على درب سلفه جون ديوى فى الاهتمام بفلسفة التربية.

هوامش الدراسة

*http://www.amazon.com/Israel-Scheffler:Books

"http://www.gse" http://www.gse. Harvard.edu/faculty-research/profiles/publications.shtml?vperson_id=43

http://www. Fas.harvard. edu/phildept/Scheffler.html.

"http://www" http://www. Worldcat.org/search? Q=Iseael+Scheffler.

"http://www.Worldcat.org/wcidentites/Iccn-n50-21622" http://www.Worldcat.org/wcidentites/Iccn-n50-21622.

http://en.Wikipedia.org/wiki/Israel-Scheffler.

١- وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، تقديم: زكى نجيب محمود، المركز القومى للترجمة (١٢٧٠) ٢٠٠٨.

٢ - وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة (٢٥٧)، ٢٠٠١، ص ٤٧٢.

٣- د. عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط أولى، د. ت. ص٩٣.

٤- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة من بنتام إلى رسل، مجلد ٨، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومى للترجمة، (١٣٣٠)، ٢٠٠٩، ص٤٤٥.

٥- وليم جيمس: البراجماتية، ص٧٥.

٦- وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٧٢.

٧- جيمس: البراجماتية، ص٧٥.

٨ المصدرالسابق، ص٧٦.

٩- د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ط أولى، د. ت. ص٣٠.

١٠- ألفريد جيلس آير، الفلسفة فى القرن العشرين، ترجمة ودراسة: د. بهاء درويش، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء، الإسكندرية، ط أولى، ٢٠٠٦، ص١٦٢.

١١- زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو، ص ٣٣.

١٢- المرجع السابق، ص ٣٥.

١٣- جيمس، البراجماتية، ص ٥٧.

١٤- المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.

١٥- مقتطف من مقالة بيرس: "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟"، عن مورتون وايت، عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٥، ص١٦٠.

١٦- كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج٨، ص٤٤٠.

١٧- المرجع السابق، ص٤٤٢.

١٨- المرجع السابق، (ص٤٤٤، ٤٤٥).

١٩- راجع: مورتون وايت، عصر التحليل، ص١٥٤.

٢٠- آير، الفلسفة فى القرن العشرين، ص١٦٣.

٢١- مقتطف من مقالة بيرس "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟"، عن مورتون وايت، عصر التحليل، ص١٦٢.

٢٢- كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج٨، ص٥٢٥.

٢٣- وليم كلى رايت: ص٤٧٢، ٤٧٣.

٢٤- وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصارى، مراجعة: حسن حنفى، المركز القومى للترجمة (١١٦٦)، ٢٠٠٨.

٢٥- المصدر السابق، ص١٧.

٢٦- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٢٧- المصدر السابق، ص١١٢، ١١٣.

٢٨- المصدر السابق، ص١١٣.

٢٩- المصدر السابق، ص١١٤.

٣٠- المصدر السابق ص١١٥.

٣١- المصدر السابق ص١١٧.

٣٢- جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق: زكى نجيب محمود، دار المعارف بمصر، ١٠٦٠.

٣٣- المصدر السابق، ص٤٤.

٣٤- كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج ٨ ، ص٥١٦.

٣٥- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٣٦- المرجع السابق، ص٥٢٥.

37- Israel Scheffler, Four Pragmatists: A critical Introduction to Peirce ' James' Mead, and Dewey. New York: Humanities Press, 1974

38- ___________ Worlds of Truth Aphilosophy of Knowledge' Wiley-Blackwell 2009.p.95.

39- Ibid, p.15.

40- ___________, Scince and Subjectivity, 2nd ed Indianapolis; Hackett, 1985' pp.116'123'

41- Worlds of Truth, p.19.

42- Ibid., p.24.

43- Ibid., p.21.

44- Ibid., p.7.

45- Lec.cit.

٤٦- وليم جيمس، معنى الحقيقة، ص ٥٩.

47- Scheffler, Worlds of Truth, p.8.

48- Ibid., p.7.

49- Ibid., pp.8-9.

50- Ibid., p.9.

51- Ibid., p.31.

52- Ibid., p.33.

53- Ibid., p.34.

54- Ibid., p.36.

55- Lec. cit.

56- Ibid., p.37.

57- Ibid., p.38

58- Ibid., p.41

59- Ibid., p.43

60- Ibid., p.44

61- Ibid., p.46

62- Ibid., p.47

63- Ibid., pp.50-52.

64- Ibid., p.48.

65- Ibid., pp.51-52

٦٦- راجع: توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقى جلال، عالم المعرفة، الكويت (١٦٨)، ١٩٩٢، وترجمة أخرى للدكتور: ماهر عبد القادر بعنوان: تركيب الثورات العلمية، راجع أيضا: إيان هاكنج، الثورات العلمية، ترجمة وتقديم السيد نفادى، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦.

67- Scheffler، Worlds of Truth، p.65.

٦٨- وليم جيمس، معنى الحقيقة، ص٦٢.

٦٩- يُراجع فى ذلك؛ آير: الفلسفة فى القرن العشرين. وبرتراند رسل: ما وراء المعنى والحقيقة (= بحث فى المعنى والصدق)، ترجمة: محمد قدرى عمارة، مراجعة: إلهامى جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، (٩٤٧)، ٢٠٠٥، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج ٨، ودافيد و. مارسيل: فلسفة التقدم جيمس، ديوى، بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ترجمة: خالد المنصورى، مكتبة الأنجلوالمصرية. د. ت. ود. صلاح إسماعيل: نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، ط أولى٢٠٠٥. ويمنى طريف الخولى: فلسفة العلم فى القرن العشرين.. عالم المعرفة، الكويت، (٢٦٤)، ٢٠٠٠.

٧٠- وليم كلى رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٧٦.

71- Israel Scheffler, My Quarrels with Nelson Goodman، Philosophy and Phenomenological Research vol.Lxii، No.3.May 2001.

72- Ibid., p. 668.

73- Lec. cit

٧٤- آير: الفلسفة فى القرن العشرين، ص٤٢٢.

٧٥- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

76- Worlds of Truth، p.67.

77- Israel Scheffler, My Quarrels with Nelson Goodman.p.668.

78- Worlds of Truth, p.67.

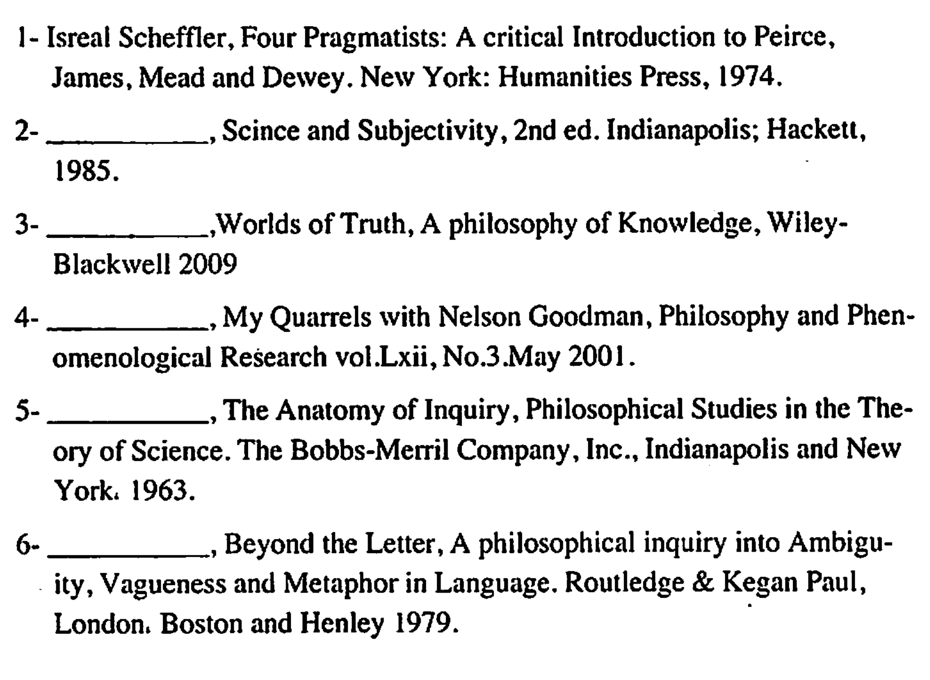
79- Scheffler, Worlds of Truth، and My Quarrels with Nelson Goodman. p.669

80- Worlds of Trut p.70.

81- Damian cox، Goodman and Putnam on the Making of Worlds، Erkenntnis.Vol.58، No.1، Jan., 2003.

قائمة مصادر ومراجع الدراسة:

أولا: مؤلفات شفلر:



1- Isreal Scheffler, Four Pragmatists: A critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey. New York: Humanities Press, 1974.

2- ___________, Scince and Subjectivity, 2nd ed. Indianapolis; Hackett, 1985.

3- ___________,Worlds of Truth, A philosophy of Knowledge, Wiley-Blackwell 2009

4- ___________, My Quarrels with Nelson Goodman, Philosophy and Phenomenological Research vol.Lxii, No.3.May 2001.

5- ___________, The Anatomy of Inquiry, Philosophical Studies in the Theory of Science. The Bobbs-Merril Company, Inc., Indianapolis and New York، 1963.

6- ___________, Beyond the Letter, A philosophical inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language. Routledge & Kegan Paul, London، Boston and Henley 1979.

المصادر والمراجع المترجمة إلى العربية:

٧- ألفريد جيلس آير: الفلسفة فى القرن العشرين، ترجمة ودراسة: د. بهاء درويش، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء، الاسكندرية، ط أولى، ٢٠٠٦ .

٨- ـــــ، المسائل الرئيسية فى الفلسفة، ترجمة: محمود فهمى زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٨.

٩- إيان هاكنج: الثورات العلمية، ترجمة وتقديم: السيد نفادى، دار المعرفة الجامعية، ١٩٦٩.

١٠- برتراند رسل: ما وراء المعنى والحقيقة (= بحث فى المعنى والصدق)، ترجمة: محمد قدرى عمارة، مراجعة: إلهامى جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، (٩٤٧)، ٢٠٠٥.

١١- توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقى جلال، عالم المعرفة، الكويت (١٦٨).

١٢- دافيد و. مارسيل: فلسفة التقدم جيمس، ديوى، بيرد وفكرة التقدم الأمريكية، ترجمة: خالد المنصورى، مكتبة الأنجلو المصرية. د. ت.

١٣- دونالد جيليز: فلسفة العلم فى القرن العشرين... ترجمة ودراسة: د. حسين على، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٤- ر. ج. كولنجوود: مقال فى المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة وتقديم: فاطمة إسماعيل، راجع الترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة، (٢١١)، ٢٠٠١.

١٥- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من بنتام إلى رسل، مجلد ٨، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومى للترجمة، (١٢٣٠)، ٢٠٠٩.

١٦- جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق: زكى نجيب محمود Realism، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠.

١٧- ـــــــ، البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠.

١٨- مورتون وايت: عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٥.

١٩- هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٦.

٢٠- وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، تقديم: زكى نجيب محمود، المركز القومى للترجمة (١٢٧٠)، ٢٠٠٨.

٢١- ـــــــ، معنى الحقيقة، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصارى، مراجعة: حسن حنفى، المركز القومى للترجمة (١٣٩٧)، ٢٠٠٩.

٢٢- ـــــــ، عالم متعدد، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصارى، مراجعة حسن حنفى، المركز القومى للترجمة، (١٣٩٧)، ٢٠٠٩.

٢٣- وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة، (٢٥٧)، ٢٠٠١.

مراجع عربية:

٢٤- د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ط أولى، د. ت.

٢٥- زكى نجيب محمود: نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٦- د. صلاح إسماعيل: نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، ط أولى ٢٠٠٥.

٢٧- عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ثانية، ١٩٧٩.

٢٨- عزمى إسلام: دراسات فى المنطق مع نصوص مختارة، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥.

٢٩- ــــــ، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط أولى، د. ت

٣٠- فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود منهج وتطبيقه،الناشر المؤلفة، ١٩٩٩.

٣١- ماهر عبد القادر محمد على: نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

٣٢- محمد عابد الجابرى: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ثالثة، ١٩٩٤.

٣٣- محمد محمد مدين: الحركة التحليلية فى الفكر الفلسفى المعاصر بحث فى مشكلة المعنى، دار الثقافة، د.ت.

٣٤- ياسين خليل: منطق المعرفة العلمية... منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ١٩٧١.

٣٥- يمنى طريف الخولى: فلسفة العلم فى القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، (٢٦٤)، ٢٠٠٠.

عوالم الصدق
نحو فلسفة للمعرفة

تمهيد

ليس هذا العمل كتابًا مدرسيا بل هو بحث يُوضح ويؤسس لأعمالى التى قدمتها فى حقول متنوعة من حقول الفلسفة على مدار نصف قرن مضى. لقد أردت فى هذا الكتاب تحقيق هدفين رئيسيين هما: أولا: جذب انتباه القارئ إلى الموضوعات المتداولة وتنظيم التأكيدات المتضمّنة فى التحليلات التى قمت بها فى أعمالى، وبهذه الطريقة أُقدم فهمًا سليمًا لاتجاهاتى الفلسفية فى كافة الموضوعات التى بحثتها، والهدف الثانى من كتابى هذا هو إثبات بعض قناعاتى الجديدة التى دفعتنى إلى هذا العمل.

ولكى أحقق هذين الهدفين، كان ينبغى علىّ بالضرورة أن أُصرّح ثانية بالعديد من النتائج التى توصلت إليها سابقا وأن أُعيد صياغتها غالبا من جديد، مكيفا إياها فى إطار عام يجمعها مع تحليلاتى الجديدة، وذلك لإبراز النمط الفلسفى الذى يميز آرائى. آمل فى أن يسامحنى القارئ على التكرارات المذكورة التى أراها ضرورية هنا، على أن يتذكر القارئ أن السياق الأكبر مقصود هنا ليخدم أهدافى.

ومن ثم فإن كتابى هذا يعطى معنى لموضوعاتى التأسيسية، ويقدم أيضا عرضا للنتائج الأساسية التى قادنى تفكيرى الأخير إليها، حيث إن تقديراتى الإبستمولوجية تعدُ براجماتية الطابع، وممارستى الميثودولوجية تحليلية. والنتيجة هى إعادة النظر فى فلسفة المعرفة كما أراها، وتشمل هذه الدراسة مدخلا أتناول فيه جوانب الإبستومولوجيا، وأوجه الصدق، وحيثيات الميتافيزيقا. وتوضح الفقرات التالية بنية الكتاب بكامله.

تعطى المقدمة تخطيطا عاما لاتجاهى الفلسفى.

الجزء الرئيسى فى الكتاب (الجزء الأول) مقسم إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول مكرس لموضوع التبرير، والثانى يتناول موضوع الصدق، والأخير يتناول موضوع العوالم، والفصول الثلاثة اللاحقة التى تمثل (الجزء الثانى) توضح بعض الموضوعات الرئيسية فى هذا الكتاب وتتوسع فيها.

أما الفصل الرئيسى الأول وعنوانه "التبرير" (فصل ١)، فيتناول مسائل إبستمولوجية، تهتم بكيفية اختيار الحقائق الصادقة. وأختلف هنا مع الدعاوى ذات الطابع التسلسلى فى تناولها للتبرير وأؤيد بدلا منها النزعة التفاعلية، التى تضمن تأكيداتنا المُبرّرة لمجموع اعتقاداتنا بدلا من تركيزها على موضع واحد يُعتقد أنه مضمون بيقين أو مُحدّد بقرار.

يتناول الفصل الثانى موضوع "الصدق" ويعرض الانتقال من الإبستمولوجيا إلى الإشارة، مرورا بالاهتمام بكيفية اكتساب الحقائق وصولا إلى ما تثبته هذه الحقائق الصادقة، وأتوقف هنا عند الصدق المطلق، وهى فكرة ليست شائعة حاليا حيث ساد اعتقاد خاطئ بأن العلم قد حلّ محلّها وتغلبت عليها نزعة التحقق أو التفكيكية. إننى أحرر بحزم الصدق المطلق من النزعة الإطلاقية، مشددا على النسبية اللغوية والنسقية، ومتجنبا دعوى اليقين.

أما الفصل الثالث وهو بعنوان "عوالم" فيتناول الموضوعات الميتافيزيقية. وأتناول فيه المناقشات الفلسفية التى دارت بين أصحاب مذهب الوحدة وبين

القائلين بمذهب التعدد، وبينما أرفض اتجاه هاتين المدرستين فى التفكير، يبرز موقفى تجاه ما أسميه التعددية الواقعية، وهو المذهب الذى يشير إلى وجود العديد من العوالم الواقعية - وليس كما يدعى غير الواقعيين من أنه لا يوجد أى شىء، أو كما يدعى الفيزيائيون من أنه يوجد عالم واحد فقط. إننى أعتقد أننا نعيش فى عوالم عديدة، نتعرف عليها من خلال الطرق العلمية، وتخضع لعدد من مجموعات الصدق التى لا تردّ إلى مجموعة واحدة. إن القول بوجود نظرية لكل شىء يُعدّ تصورا وهميا، إن العلم يمر بمرحلتين؛ الأولى مرحلة ردّية reductive، يهدف فيها العلم الاقتصاد، والأخرى مرحلة ممتدة، يسعى فيها العلم دائما إلى اكتشاف مجالات جديدة لصقلها وتنميتها.

والجزء الثانى من الكتاب بعنوان "موضوعات براجماتية ذات صلة" وهو جزء يُتمم صورة فلسفة المعرفة كما أراها.

كما يتصل الفصل الرابع بتوجهى البراجماتى بمصدره الكلاسيكى عند بيرس Peirce، مشددا على نقده لديكارت، وعلى مذهبه المضاد للنزعة الأصولية، وعلى فهمه للعلم.

والفصل الخامس يقدم محاولة لتطبيق رأيى التفاعلى عن التبرير ليس فقط بالنسبة للعلم ولكن أيضا بالنسبة للأخلاق.

أما الفصل السادس فيربط الفهم بالعواطف، سواء فى العلم، أو فى الفلسفة أو فى الفن، ومن ثم يضرب مثلا للتأكيد البراجماتى على ربط النظرية بالممارسة.

شكر وتقدير:

إن المساعدات العلمية التى غمرتنى على مدى نصف القرن الماضى تفوق الحصر. وفى هذا المقام لا يسعنى إلا أن أعبر عن امتنانى الدائم لأساتذة الفلسفة الذين تعلمت على أيديهم وما زلت أتعلم منهم - فأعترف بالجميل إلى

نيلسون جودمان Nelson Goodman، وسيدنى هوك Sidney Hook، وإرنست ناجل Ernest Nagel وسى. جى. همبل C.G.Hempel، ودبليو. فى. كواين W.V. Quine ومورتون وايت Morton White، وكذلك أعبر عن شكرى لزملائى وأصدقائى الذين دعمونى علميا حتى يومنا هذا، فأقر بالفضل إلى:

كاثرين. إلجين Cathrine Z.Elgin، وسيدنى مورجنبيسر Sidney Mor-genbesser وهيلارى بتنام Hilary Putnam، وروبرت شفارتز Robert Schwartz، وديفيد سيدورسكى David Sidorsky، وهارفى سيجل Harvey Siegel.

كما أعتبر نفسى محظوظا لأننى أمضيت خمسة عقود من حياتى الأكاديمية فى هارفارد، كأستاذ للفلسفة والتربية، وقضيت السنوات الخمس الأخيرة فى براندیز Brandeis كباحث مقيم فى مركز ماندل Mandel لدراسات التربية اليهودية، وكلا المعهدين قدم لى بيئات فكرية فريدة، ودعمًا غير محدود وزمالة دافئة.

وفيما يتعلق بالمساعدات التى حصلت عليها فى أثناء إعدادى لمخطوطتى هذه فهى كثيرة، فقد حصلت على عون عظيم فى براندیز Brandeis ومن إيماجوى شولمان - كومين Emmajoy Shulman-Kumin، ومن فالورى كوب - أهارونوف Valorie Kopp-Aharonov فالأول قدم لى عونا فى المراحل الأولى لهذا العمل، والثانى ساعدنى فى مراحله الختامية. أما عن تقسيمات الكتاب السابقة فقد أفدت فيها من العون الفائق لجوان سورابيلا JoAnne Sorabella من مدرسة التربية بهارفارد.

وفى النهاية، أُقدم جزيل شكرى للناشرين الآتية أسماؤهم حيث سمحوا لى بإعادة طباعة الأبحاث المذكورة فى الفصول من الرابع إلى السادس، فأشكر ستوفنبرج فرلاج Stauffenburg Verlag، كما أشكر مجلة الفلسفة وسجل كلية المعلمين فى جامعة كلومبيا، وكذلك أشكر Mouton de Gryter، وقسم Walter de Gryter ومؤسسة CO. KG للنشر لسماحهم لى باستخدام بعض الفقرات فى الجزء الأول وفى الجزء الثانى عشر من الفصل الثالث.

مقدمة

فى كل حالة يصل البحث فيها إلى جديد؛ يظل السعى إلى اليقين هو ذاته هدف البحث(*). ورفض السعى إلى اليقين يُشكل اتجاها إبستمولوجيا مميزا، ونعرض فى الصفحات التالية لأحد أبرز هذه الاتجاهات، وهو اتجاه منتشر بشكل متزايد فى الكثير من مناحى الفكر الحديث، ويُعد مع ذلك متحيزا تماما، إذ يرسم الحدود بين مجال أو آخر من المجالات المتميزة، محددا بشكل بارز مجال المعنى أو مجال العلم أو مجال الأخلاق أو مجال الفلسفة، حيث يبقى اليقين متأرجحا بين هذه المجالات جميعها. ومن جانبى لا أتجاوب مع هذه النزعة التّحزُّبية.

وفيما يتصل بالمذهب الاسمى؛ فإنى أرفض الاستناد إلى ضرورات مفترضة، سواء كانت طبيعية أو لغوية، باعتبارها مبهمة أساسا، كما أتجنب بالمثل مفاهيم التحليلية والترادف. ومن ثم فقد تخليت عن طلب اليقين المُؤسس على المعنى(١).

(*) تعتمد هذه المقدمة على ما نشرته بعنوان:

Inquiries (Indianapolis: Hackett Publishing, 1986), xi - xiii.

فى تصورى للعلم فلا مكان عندى لليقين، إذ غالبا ما يزعم العلم أنه يعتمد اعتمادا صارما على المعطى الحسى. فالدليل والحجة والاختبار والاحتمالية هى من المعايير الواضحة فى العلم، لكن لا يُؤسس أى معيار منها على نظام من الأحكام الحسية الثابتة. رغم أن الملاحظة قد تخلخل النظرية بالفعل، لكن النظرية أيضا قد تفرض سيطرتها على الملاحظة، وقد تتعارض ملاحظة معينة مع أخرى. وترتبط النظرية بالملاحظة لكن ليس كارتباط اليقينى بالمحتمل، ولكن كارتباط الخاص بالعام، وعند تعارض الملاحظة مع النظرية، فإن تقرير الملاحظة الموثوق ذاته يمكن أن يؤدى إلى إعادة توازن الاعتقاد فى العلاقة بينهما، غير أن النسق الناتج قد يستبعد مثل هذه التقارير كما قد يتضمنها أيضا.

إن النظرة التأسيسية الأصولية للمعرفة بوصفها بنية فوقية أقيمت على أساس صلب جدا تتعارض مع نظرية الاتساق المحض المقابلة لها. فإن لم يكن العلم محض خيال، فإنه أيضا ليس صرحا يستند المعتقدات الأساسية التى تبعد به عن التغير. لقد اقترح تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce صورة أفضل للعلم، حين شبهه بالكابل المصنوع من مجموعة أسلاك مجدولة والتى تكون وهى مجتمعة أقوى من أى واحد منها على حدة، كما أنه لا غنى أيضا عن أى واحد منها. وكذلك قدم "كارل. آر. بوبر" اقتراحا أحدث يُشبّه فيه العلم بمنزل مبنى على طوالات خشبية فوق مستنقع، وشبّه "أوتو نيوراث" Otto Neurath العلم بسفينة يتم تجديدها بشكل مستمر فى عرض البحر. وفى رأيى أن تحليل روح العلم المضادة للأصولية مع إثبات مصداقيتها، هى مهمة التبرير العلمى(٢).

ولأن نمط هذا التبرير لا ينطبق على العلم فحسب بل على الأخلاق أيضا، فإننى لا أُسلّم كذلك بوجود أى ملاذ آمن ليقين فى مجال الأخلاق، حيث لا يوجد فعل أو معتقد يمثل جزيرة معزولة، فكل منها له تشعبات نسقية، وكل منها يمكنه البقاء فقط ضمن مجتمع متغير من الأفعال أو المعتقدات المحيطة التى تتطلب مزاعمها تناولا مماثلا حتى وإن كانت لا تحمل القيمة نفسها بانتظام. بالطبع لا تتضمن هذه الصورة عدم وجود فعل أو اعتقاد دائم أو ثابت لا يتغير، بل تتضمن

فحسب أن الثبات ليس امتيازًا واضحا بذاته أو استحقاقا ولكنه بالأحرى إنجاز يتم التوفيق بينه وبين متطلبات التنسيق المستمر.

يمتد أيضا الاتجاه الإبستمولوجى الذى وصفته إلى الفلسفة التى توفر مأوى لليقين ليس أكثر مما توفره مجالات المعنى أو العلم أو الأخلاق. فليس للفلسفة مدخل مباشر للوصول إلى الحقائق العليا أو للمبادئ الأكثر رسوخا، أو الاستبصارات النافذة مقارنة بتلك المتاحة فى المجالات الأخرى. فالفلسفة، فى نظرى، هى تأويل نسقى وتفكير متأن، إنها تعتمد على الاعتقاد السابق والممارسة، تُحلّل وتتساءل وتنتقد وتُصنّف ومن ثم تُعدّل من الأهداف الأساسية لما تكترث به.

إن الفلسفة لا تبدأ عملها باعتبارها صفحة بيضاء خالية، بل تبدأ من قلب الحدث أو بعد وقوع الواقعة. وكما وصفها بيرس فى نقده لمنهج ديكارت بقوله: "لا يمكن أن نبدأ بشك كامل، بل لابد أن نبدأ بكافة الأحكام المُسبقة الموجودة لدينا فعلا عندما نُقدم على دراسة الفلسفة". ومهما كان التنوير الذى يمكن أن تحصده الفلسفة فهو نتاج عملها بناء على هذه الأحكام السابقة أكثر من كونه نتيجة لضروب اليقين المتعالية التى تسقطها على مجال فارغ.

إن الفلسفة لا تقع خارج نطاق الفكر الشائع والخبرة بل تقبع فى قلبهما. وهى لا تحمل أى حصانة إبستمولوجية ضد الصعوبات الشائعة واضطرابات البحث، فالمنطق والدليل والوضوح والنسق والصدق - جميعها تلزم الفلسفة على نحو لا يقل عن مجالات الفكر الأخرى، وحيث يعوز الفلاسفة ذلك، فليس عليهم أن يأتوا بمبرر خاص. إن الشىء المميز للفلسفة ليس يقينها وإنما حرصها على حب الاستطلاع الشامل، وليس عصمتها، وإنما اهتمامها بفهم مجالات الفكر والحياة كافة. وإن لم تكن الفلسفة كافية بذاتها، فهى مع ذلك ليست عاجزة، إنها تضع الفروض المسبقة، وتجدد أيضا الموضوع قبل الفلسفى الذى تنطلق منه. وشأنها فى ذلك شأن العلم، الذى لا يمكن تمييزه عنها تماما، وقد تُسفر عن اختراع وقد تكشف عن المستور.

وكالعلم أيضا، تتصف الفلسفة بالتعددية وذلك بمعان ثلاثة أساسية؛ الأول: إن مشكلاتها متعددة، تُستوحى من أى مجال مهما كان اهتمام الإنسان أو قناعاته. والثانى: إن مفاهيمها ليست مفروضة سابقا، بل لا بد من ابتداعها أو اختيارها من بين مجموعة لا نهائية من البدائل. والثالث أن حلولها لا تتصل على نحو متفرد بالمشكلات التى تتناولها. وفيما يتعلق بأى تأويل نسقى يُعنى بحقائق مرجحة فى بعض المجالات المستهدفة، توجد تأويلات أخرى غير متوافقة تقوم بالشىء نفسه، ومع ذلك، فتقديم أى تأويل كاف يُعد إنجازا عظيمًا فى الفلسفة لا يقل عما يقدمه العلم؛ فالنزعة التعددية ليست عدمية. والتأويل الكافى يعد انتصارا للاستبصار وللنظام المتاح للكل، وعليه فهو يُعد شاهدا على التقدم الفكرى(٢).

إن تقدم الفهم هذا لا ينحصر فى دلالته على الفهم وحسب، بل هو يُلون مشاعرنا وذكرياتنا وتصوراتنا وتوقعاتنا، وأفعالنا. فالفلسفة ليست مجرد ألعوبة متفرج مقارنة بالعلم أو بالفن. إنها تُحلل وتُعدل العادات، كما أن تقنياتها توجه الرؤى؛ ورؤاها تنظم المشاعر وتوجه السلوك. مثل هذا الارتباط بين النظرية والممارسة، الذى تؤكده البراجماتية، يبدو لى صادقا وينعطف بى تجاه هذه الفلسفة فى معالمها العامة على الأقل، رغم انتقاداتى لبعض صيغها النوعية فى موضع آخر.

يوجد بالطبع قراءات متنوعة للبراجماتية، كما هو الحال مع كل حركة فلسفية، بعض هذه القراءات تناسب جدا مع ميولى. وكون الفلسفة البراجماتية اجتماعية لا يعنى أنها اجتماعية وكفى، وكونها تُعلق على الثقافة لا يقتضى أن تكون مجرد تعليق ثقافى فحسب. إن الفلسفة تتحاور، لكنها لا تنحصر فى الحوار. رغم أن موضوعاتها التى تبدأ منها ليست ثابتة ومساراتها وأغراضها متعددة، فهى فوق ذلك تعبر مسارا وعرا فارضة نظاما صارمًا. إن الفلسفة ليست بأكثر من العلم يمكن لها أن توصى ببساطة بنتائجها، وليست بأقل من العلم حين تناضل من أجل الموضوعية المتعلقة بالتقييدات المنهجية المستقلة بذاتها

التى قد تكون متغيرة. فالتوكيدات البراجماتية التى أجلّها وأحترمها هى الموضوعية دون يقين، والنسبية دون ذاتية والصدق المتسق مع التعددية.

ومن ثم لا أرى فجوة بين البراجماتية والمناهج التحليلية فى الفلسفة. إذ بدون الحجة والتحليل، تصبح البراجماتية مجرد موقف وليست فلسفة حقا. وكما قرأت لكبار البراجماتيين الأمريكيين، فإنهم لم يقوموا بالتخلص من التحليل الفلسفى، ولكنهم قاموا بتطبيقه بمعنى مبتكر على نطاق واسع على المشكلات المعاصرة. كما أنه لا يمكن للتحليلات الحالية، التابعة لأى مدرسة فكرية، أن تنحصر فى نطاق دائرة صغيرة من الاهتمامات التقنية. وفى الواقع، لا يمكن أن يوجد أى تضارب بين مجال الفكر والحجة، وبين البصيرة والتقنية. إن هذه القناعة، بكل مستوياتها، قد أعانتنى على دعم جهودى الفلسفية المتنوعة على مدار عدة سنوات.

تلك الجهود قد تناولت مشكلات تندرج فى قطاعات مختلفة فى الفلسفة، لكنها توضح بعض السمات الميثودولوجية المشتركة. إن ما دفعنى إلى تفضيل الوسائل القليلة فى المنطق والأنطولوجيا ليس هو التقتير ولكن تفهم أن الغموض الفلسفى وتفاهة ما ينتج عنه يصاحبان التطرف الميتافيزيقى باطراد، واعتبار أن الحل المكتسب فى ظل هذه التقييدات الميثودولوجية قد يُبقى على ضعفها، لكن ما يتم إنجازه فى غياب هذه التقييدات الميثودولوجية لن يجعل إلزامها قائما على وجه العموم.

ومن ثم فإن الاتجاه المنطقى السائد فى عملى هو اتجاه معتدل، تعلمته من معلمى نيلسون جودمان الذى نجده يحكم أدواته المنطقية بصرامة، ويُوسع جذريا نطاق جهوده الفلسفية لا لتشمل العلم فحسب بل الفن أيضا، وليس المعنى الحرفى فحسب وإنما المجازى أيضا، وليس المعرفى فحسب، وإنما الوجدانى أيضا، وليس إشارة اللفظ إلى ماصدقاته فقط، ولكن التمثيل والتعبير أيضا[٤].

الهوامش

١ – لمزيد من التفاصيل، راجع ما نشرته بعنوان: ما وراء الحرف .
Beyond the Letter (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp .7ff. and 132, nn. 10-12.

2- Israel Scheffler, Four Pragmatists: A critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), pp.54, 56-57. See also Chapter 4 in this volume.
3- Ibid., pp. 52-53; see also Charles S. Peirce, Collected papers of Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press), vol5.
4- Nelson Goodman, Languages of Art, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing, 1976).

الجزء الأول

استقصاء البحث

Inquiry

الفصل الأول

التبرير

١ . الاعتقادات

لقد ذكرت، باستحسان، مبدأ بيرس القائل بأننا نبدأ التفلسف لا من منطلق الشك الكامل، ولكننا نبدأه بعقول تمتلك مخزونا من أنواع الاعتقادات كافة، ولا نستطيع أن نُجرد أنفسنا من هذا المخزون بضربة واحدة بحيث تبقى عقولنا نظيفة خالية، مثلما لا نستطيع أن نبدِّل جلودنا دفعة واحدة، بل إن قدرنا هو أن نبدأ وظائفنا الفكرية لا ببداية افتراضية ولكن من صلب الموضوعات ذاتها .

وما إن نُسلِّم بصحة أفكارنا وآرائنا حتى نكتشف أننا منجذبون بشدة إلى بعض الأفكار والآراء أكثر من البعض الآخر، ونميل إلى اعتبار الأولى أكثر إقناعا وأكثر معقولية مبدئيا مقارنة بالأخيرة. وعندما تُصبح مثل تلك الفروق موضوعات للتأمل المستمر، وللتغيرات المُحفزة فى الانجذاب النسبى لاعتقاداتنا،

فإننا نكون فى الواقع قد أصبحنا مولعين بالنقد دون جهد متعمد. فمجموعة اعتقاداتنا الأساسية، التى تشكلت من البداية بتوجهاتنا صوب مزاعمها، أصبحت تخضع للتصنيف المُتغير، فتقوم تدريجيا بتنقية اعتقاداتنا التى نجدها غير متسقة أو غير مقبولة، ونُحدد للاعتقادات الباقية صلاحية تتفق مع جاذبيتها الخاصة السائدة. تلك الصلاحية ليست ثابتة بشكل نهائى، فهى تنشأ وتتغير، وتنمو كما نستمر نحن فى النمو. باختصار، تُعدّ اعتقاداتنا مقنعة لا بسبب مصدرها، وإنما بسبب صلاحيتها الراهنة، ولا يبقى لمصادرها قيمة.

ولئن كانت معتقداتنا مُقنعة، فهذا لا يعود ببساطة إلى ما تؤكده بشكل فردى. إنها بالطبع تدعى بأنها صحيحة، لكن ادعاءاتها الخاصة يلزمها البقاء فى ظل التحدى الموجود فى إطار طائفة الادعاءات القابلة للمقارنة، كل ادعاء منها يتطلب اعتبارا مماثلا، وكذلك دراسة الارتباط الذى يهدد التعارض والتعديل المحتمل. باختصار، كل اعتقاد من اعتقاداتنا يتطلب علاقات ودّية مع معتقداتنا الأخرى لتعضد من مصداقيتها.

٢. الطريق إلى الصدق

يستنتج من هذا الموقف احتمال أقوى وهو: أنه لا يوجد اعتقاد له مدخل مباشر للصدق، كما تم التصريح تماما، بل له مدخل غير مباشر على أفضل تقدير، ومن ثم، يؤدى إلى ظهور اعتماد لا يمكن تجنبه يرتكز على التبرير عن طريق الدليل الداعم.

توجد عبارة ممثلة لبونجور Bonjour فى هذا الشأن وهى: "إذا كان من الممكن الوصول إلى الصدق مباشرة بطريقة ما وبلا صعوبة... بحيث يمكن للمرء فى كل الحالات أن يختار ببساطة اعتقاد الصدق، فسيكون عندئذ مفهوم التبرير واهن المغزى ولن يكون له دور مستقل فى الإدراك. غير أن هذا الموقف المعرفى المثالى فيما هو واضح تماما لن يكون هو ما نجد أنفسنا فيه، إذ لا يتوفر لدينا مثل هذا السبيل المباشر السهل إلى الصدق، ولهذا السبب يبرز دور التبرير"(١).

مع ذلك، تلوح فى الأفق مشكلة، فلو وجد اعتقاد ما طريقا غير مباشر للصدق من خلال تبريره بواسطة اعتقادات أخرى تمده بالدليل، عندئذ لابد من تبرير تلك الاعتقادات الأخرى ذاتها: فلا يمكن اقتلاعها من الفراغ ببساطة. لكن، حيث إنها هى نفسها ليس لها مدخل مباشر للصدق غير الاعتقاد المقصود تبريره، فلابد من تبريرها بدورها من خلال اعتقادات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، ما لم نصل بسلسلة التبرير بأمان إلى نقطة نقف عندها. ودون هذا التوقف عند حدّ، لا يمكن لأى اعتقاد أن يجد طريقه إلى الصدق، وبافتقاده للطريق المباشر فرضا، لن يصل إلى الطريق غيرالمباشر كما رأينا.

بوضوح، لا يمكن تبرير الحلقة الأخيرة فى سلسلتنا الفرضية عن طريق الحلقة الأولى، وإلا سنقع فى الدور، عندئذ تصبح الدائرة كلها بلا ملاذ راسخ أينما كانت. ولقد كانت أكثر الحلول انتشارا والتى تمّ اقتراحها من قِبل العديد من المفكرين، السابقين واللاحقين، هو رفض الافتراض الأساسى القائل بأنه لا يوجد أى اعتقاد له طريق مباشر للصدق، لإثبات أن الحلقة الأولى على الأقل فى سلسلة التبرير هى مُحددة بالفعل، ولها طريق مباشر للصدق، ذلك الصدق الذى يقود الحلقات اللاحقة، وبذلك يكفل لها طريقا غير مباشر للصدق. والصورة مألوفة فى تاريخ الفلسفة، وعند كل من المفكرين العقلانيين والتجريبيين، فالأسس التى اعتمد عليها العقلانيون قد افترضت روابط أولية فى العقل، وجعلوها محصنة من الشك، بينما التجريبيون قد أسسوا يقين مثل هذه الروابط على المركز الصلب المفترض للمعطيات الحسية المستمدة من التجربة. وكلا المدرستين الفكريتين تفترض تبعا لذلك أن مجموعة العناصر الضخمة التى نأخذها على أنها صادقة تحصل على مصداقيتها من خلال سلاسل برهانية تربطها فى النهاية مع معتقدات صحيحة لا شك فيها.

إن عيب هذا الحلّ، من وجهة نظر معاصرة إن لم تكن من وجهة نظر قدامى الجهابذة، يهيب بفكرة الحقائق الصادقة التى تتجاوز صراحة إمكانية الشك

فيها. لقد أحبطتنا القرون السابقة غالبا بمزاعم لمثل هذه الحقائق بما يجعلنا محصنين ضد سحرها الخادع. مرارا وتكرارا، لم يتم فحسب التشكيك فى المزاعم الراسخة للوضوح الذاتى، بل تّم نقضها تباعا، سواء فى الرياضيات أو فى العلوم التجريبية. ويكشف التخطيط الأساسى للصورة العامة أن الرياضات، موطن الفلسفة العقلانية، بعيدا عن كونها ملجأ للصدق الذى لا شك فيه، تزدهر وتعلو بقوة على الشك والتأمل والتخمين. والعلم التجريبى، إلهام الفكر التجريبى أنتج بدوره الكثير من النظريات الموثوق بها والتى صدّت النزعات الدوجماطيقية الموروثة من علم سابق.

٣. أنا أفكر إذن أنا موجود

Cogito Ergo Sum

لنتأمل الآن رائعة ديكارت العقلانية الشهيرة، فكرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" Cogito ergo sum، حين اعتقد أنه يوضح وجوده الخاص الذى لا يمكن أن يضيّعه أقصى الشكوك تأصلا radical حتى من خلال افتراض وجود شيطان ماكر مصمم على تضليله لكى يشك فى وجوده ذاته(٢). فأن يتم تضليلك يعنى أنك موجود؛ ولئن أشك فى أننى موجود يعنى فى الوقت نفسه أننى أفكر، إذن فأنا موجود. هنا إذن، بالنسبة لديكارت، توجد حقيقة أجبرته على قبولها عقلا ومنعته من الشك فيها، وكل منا إذا تأمل عبارة مماثلة بالرجوع إلى نفسه لا بد أن يصل إلى نتيجة مماثلة ومؤكدة. وهكذا، يوجد لدينا فى كل حالة مماثلة، قضية لا يمكن الشك فيها على الإطلاق، على الأقل من قبل مؤلفها، إن لم يكن من قبل الآخرين أيضا، وتلك هى المشكلة.

فلو كنتُ أنا مؤلف عبارة "أنا أفكر إذن أنا موجود" Cogito ergo sum لما منعت نفسى من الشك فيها، والآخرون لديهم الحرية فى معارضتها دون مانع يمنعهم من ذلك. ربما يكون لدى الملاحظ الخارجى سببا للشك فيمن ينطق بعبارة "أنا أُفكر" Cogito حيث إنه يفكر بالفعل وهو يتلفظ بكلمات "أنا أفكر"، وهو مناف

لإمكانية ألا تكون الكلمات قصديّة بل مجرد انعكاسات طائشة بلا تفكير، أو إنها لا تفكير ناتجا عن شخص توقف عقله، حتى وإن كان ميتاً فعلا فى الزمن موضع التساؤل. وإذا مات الدماغ بالفعل أثناء الفترة الحرجة، وتمّ إنعاشه فقط فيما بعد، فربما يؤكد الناطق فى البداية أنه كان واعيا دائما، وأنه قد تعمّد ذلك على امتداد هذه الفترة النسبية، بعد ذلك يعترف بالفجوة الخطيرة فى تفكيره عندما يواجه الدليل الخارجى. هكذا، كان قول "أنا أفكر" Cogito محل التساؤل هنا كاذبا، ومن ثم ليس بعيدا عن الشك.

وكنوع من الاعتراض ربما ثار جدل بأن تعبير "أنا أفكر" Cogito قد شك فيه آخرون، ولم يشك فيه المؤلف نفسه وقت نطقه به، حتى وإن شك فى صدقه فيما بعد. وردا على هذا الاعتراض، ربما يتم التأكيد على أن القضية نفسها كانت موضوعا للشك بأى نسبة، ومن ثم فهى غير مؤكدة، كما توضح الأسباب التى توفرت فيما بعد لكل من المفكر والشخص الآخر. ومع ذلك، ربما يستمر مؤيدو هذا الاعتراض فى الجدل بأنه بينما كان كل من المؤلف والشخص الآخر قادرين على تفصيل أسباب الشك فى العبارة، فالمؤلف وحده هو القادر على فعل هذا فحسب بعد وقوع الحدث، بعكس الشخص الآخر الذى لا يمكنه تماما تصديق هذه الأسباب السلبية ذاتها فى كل لحظة من لحظات نطقه للعبارة، وهكذا فهو ينكرها ويؤيدها فى اللحظة نفسها. هكذا ظفرت تلك الحجة بالنصر حين انتهت إلى أن عبارة "أنا أفكر" كانت مؤكدة وبعيدة عن الشك بالنسبة للناطق نفسه فى اللحظة الحاسمة أثناء نطقه بها حتى وإن تبخر هذا اليقين فى لحظة تالية.

مع ذلك، فإن هذه الحجة معيبة، إذ لو وجد الناطق أسبابا وجيهة للتراجع عن تعبيره غير الواثق فى وقت لاحق، وقد كان واهيا بوضوح منذ البداية، فإنه بالتالى لم يكن بعيدا عن الشك آنذاك. هكذا، لا يمكن الحكم على التعبير بأنه كان مؤكدا حتى بالنسبة للناطق ذاته وحتى فى اللحظة الحرجة لابتداعه. ومتى

كانت مجرد استحالة تأييد قضية ما وإنكارها فى الوقت نفسه يتضمن أنها كانت مؤكدة، فكل قضية أيا كانت سوف تكون مؤكدة.

مع ذلك، مما لا يثير العجب أن تختلف حالات صيغة المتكلم عن صيغة الغائب فيما يتعلق بفكرة الإثبات، ربما نسأل الطبيب الذى قام للتو بفحص مريض أن يذكر دليله على الاعتقاد بأن المريض يشعر بالحزن أو أن السماء أصبحت تبدو له أكثر ظلمة، لكننا لا نطلب من المريض نفسه الذى قال للتو: "أشعر بأننى حزين" أو "يبدو لى أن السماء أصبحت أكثر ظلمة" أن يحدد دليله المدعم لهذه الأحكام قبل أن نمنحه المعرفة، حتى مع التسليم بصدق تلك الادعاءات. لقد رأى البعض تبعا لذلك أنه لا يوجد مجال منطقى لمفهوم الدليل عن حالة الشخص نفسه، والذى يتضمن أن عبارة الناطق مؤكدة بالنسبة له فى وقت النطق بها.

ومع ذلك، فلا يوجد ما يمنع المريض نفسه من تقديم الأسباب ذاتها تماما كتلك التى قدمها الطبيب. وليس الأمر عدم وجود مجال منطقى لمفهوم الدليل فى حالة الفرد نفسه، لكن المسألة هى أننا لا نطلب من الناطق أن يقدم مثل هذا الدليل قبل حكمه بأنه يعرف ما يزعمه، من خلال تأييده، لو تعاملنا معه بالفعل على أنه صادق. إننا نسلم عادة بأن الناطق هو فى موقف متميز للحكم على حالته الخاصة دونما حاجة الى إثبات من شخص آخر يفترض أن تأييده للدليل موثوق به إلى أقصى حدّ بالنسبة له، وإن لم يكن كذلك بالنسبة لنا، وذلك نتيجة لموقفه المتميز. كما أننا لا نطرح مثل هذا الافتراض تماما فقط فيما يتعلق بتقرير الشخص بالظواهر التى تبدو له. لو أن هذا الشخص أخبرنا باسمه، فإننا لا نسأله عن دليله، فيما عدا ظروف خاصة، كما أننا لا نختبر أسبابه، لو نظر من النافذة، ليخبرنا إن كانت هناك عاصفة ثلجية شديدة فى الخارج أم لا.

ومع ذلك، فمن المهم ملاحظة أنه بافتراض المصداقية العالية للوهلة الأولى لبعض التأكيدات المحددة ذات المرجعية الذاتية، بالنسبة للشخص على الأقل، فإننا لا نستبعد إمكانية خطئه. ربما يكون الرجل مخطئا بشأن آلامه أو حالاته

المزاجية أو حتى بشأن اسمه نفسه، مع ذلك فإننا نولى أهمية ذاتية فى بعض حالات المرجعية الذاتية بأن نعطى الشخص الحق لتأييد اعتقاده المفتقر للحجة الإثباتية الفعلية أو المفترضة. فإذا حكمنا أيضا بأن اعتقاده صادق، ربما نقرر فيما بعد أنه يعرف حقا ما يثبته، لكن العصمة على أى حال أمر مستبعد، فقد يقع فى الخطأ ونحن كذلك قد نكون مخطئين، ولدينا أسباب جيدة للتراجع عن مزاعمنا فى المستقبل(٣).

٤. اليقين الرياضى

ألا يوجد إذن، كما يفترض الكثيرون، أساس لليقين فى عالم الرياضيات؟ يعتمد الأمر إلى حد كبير على التأويل الخاص الذى يمنح الرياضيات هذا اليقين. لقد ميّز المفكرون المحدثون تماما بين الأنساق الصورية غير المؤولة وبين تلك المؤولة. على سبيل المثال، تقوم الهندسة الإقليدية عندما تكون غير مؤولة، على حدود أولية غير مُعرّفة لا تُعيّن أى دلالات، وتستند على المصادرات التى تربط تلك الحدود بشكل انتقائى ببعضها البعض، مع وجود قواعد تحكم صياغة العبارات وابتداع حدود مُعرّفة، وكذلك استحداث أساليب مقبولة للانتقال من عبارة محددة إلى أخرى مع عدم وجود مضمون دلالى، ومع ذلك لا تُعدّ العبارات غير المؤولة أدوات تدل على الصدق إطلاقا، ويكون لها حالة الأبنية المجردة فقط، كما هو الشأن فى الألعاب. وبالأحرى، ليس هناك فى الرياضيات ما هو صادق يتجاوز الشك.

مع ذلك، فعند تأويل الهندسة الإقليدية من خلال تعيين الدلالات المناسبة، يمكن أن تصبح قضايا النسق الهندسى الصورى أدوات صدق بالفعل لكنها تصبح كذلك عرضة للشك والرفض أيضا. على سبيل المثال عندما تم تناول نقاط إقليدس على أنها تدل على النجوم، وأن خطوطه تدل على أشعة الضوء، أصبح المقصود من التأكيدات الناتجة أن تكون صادقة عمليا، أى تكون رهينة بالإثبات الفيزيائى الذى قد يفندها، ومن ثم نصل إلى عدم تأييدها.

ماذا عن الرياضيات البحتة، الخالية من المصادرات الخاصة والتى يُعتقد بدرجة كبيرة أنها واضحة الصدق فى ذاتها؟ يعتمد انتشار هذا الرأى على الاعتقاد بأن الرياضيات قد تم ردّها إلى المنطق، وهو أرسخ مجالات الحقائق الصادقة، كما أثبت ذلك كل من "وايتهيد" و"رسل" فى كتابهما برنكيبيا ماتيماتيكا (مبادئ الرياضيات) .Principia Mathematica مع ذلك للأسف، تم إثبات أن هذا الردّ المزعوم لم يسلك الطرق كافة وصولا إلى المنطق، لكنه سار إلى المنطق بالإضافة إلى نظرية المجموعات (المؤولة)، على حين ابتليت نظرية المجموعات نفسها بالمفارقات، وبالأسس البديلة غير المتوافقة وبالمزاعم الوجودية الجدلية، والفروق الميتافيزيقية، التى يصعب أن تكون مادة للحقائق الواضحة بذاتها(٤).

٥. المنطق الكلاسيكى

ماذا إذن عن المنطق الكلاسيكى، أى منطق العبارات والتسوير (تكميم القضايا) quantification والهوية؟ بالتأكيد، إنه من الثابت تماما ومن الواضح أنه ليس موضوعا للشك. المشكلة التى تنجم عن زعم المتحدث الإنجليزى الذى يدعى أنه يشك، ويرفض بالفعل، حقيقة منطقية بقوله: "ليس (ليس (ب ولا ب) not not (p and not-p) هل جعل زعمه هذا غير مفهوم تماما بالنسبة للناطقين الأصليين بالإنجليزية: ربما يميلون إلى اعتقاد أنه متحدث غير إنجليزى أو، على أية حال، على أنه لا يستخدم كلمة "ليس not بالتطابق مع الاستخدام القياسى لتلك الأداة المنطقية. ومن ثم، ربما يفترضون أنه لم ينكر قانون عدم التناقض ولكنه قد وظف الرمز "ليس not بأسلوب مبتكر يتسق مع هذا القانون(٥).

ألا يتضمن هذا إذن أن الحقيقة المنطقية الأصلية القائلة بأن" ب "لا يمكن أن تكون (ب ولا ب) not (p and not-p) هى حقا صحيحة؟ وصحتها واضحة ذاتيا بحيث لا يمكن إنكارها، وألا تبرهن بأن لدينا هنا حقيقة أساسية تُشكل جميع معارفنا أو قادرة على تشكيلها؟ مع ذلك ربما يُصر محاورنا على أنه بتأكيد كل

من "ب" و"لا ب"، فإنه يدعى حقا أنه يستخدم رمز النفى الكلاسيكى وهكذا فإنه ينجح فى رفض قانون عدم التناقض. وبخلاف ذلك، قد يتم إثبات أن ادعاءه غير مقنع: إذا كانت القضية صادقة، ولا بد أن يكون رفضها على الأقل متسقا فى حال كونها غير واقعية، أى أن عدم واقعيتها لا بد أن يكون مفهوما على الأقل، حتى لو تمّ استبعادها بسبب تناقضها، فيما يتعلق بحالة الصدق المنطقى المشار إليها "(ليس ب ولا ب)"، وبخلاف ذلك، فإن رفضها الصورى لا يُعد متسقاً نحويا، فهى لم تستبعد على أنها غير واقعية بسبب تناقضها، ولكن لأنها تتجاوز حدود الفهم لدى المتحدثين بهذه اللغة.

إضافة لذلك، فإن هذا الرفض الصورى، حيث إنه كاذب منطقيا، فإنه يتضمن كل قضية بما فيها قانون عدم التناقض ذاته الذى يزعم رفضه. ورغم إمكانيته كعبارة صورية، فهذا الرفض يُعدّ عجزا ذاتيا بالغا من حيث احتفاظه بموضوع رفضه ثابتا فى الموضع الصحيح، ومن ثم يمحو الخط الفاصل بين القضايا الصادقة والكاذبة، الأمر الذى يستبعد كل ما يشير إلى التأكيد. وبتضمنه لكل التأكيدات ينتهى الأمر إلى لا شىء.

رغم كل هذا، فهل نحن نسلم للمدافع العنيد عن اليقين بأن بقاء قانون عدم التناقض فى مواجهة الإنكار الصورى يُعدّ علامة على يقينه وليس علامة على عجزه باعتباره تأكيدا قابلا للرفض؟ هذا الاعتراف بالكاد يمكن أن يشرح صدر مثل هذا المدافع، لأنه من الوهم أن نتخيل أن البنية الكاملة لمعرفتنا يمكن أن تُبنى على أساس المنطق الكلاسيكى وحده، المالك الوحيد لحق الوصول المباشر إلى الصدق والمصدر الوحيد للوصول غير المباشر لكل عنصر آخر من عناصر معرفتنا.

من الجدير بالذكر أن ديكارت نفسه، قد برهن إرضاءً لنفسه بأن عبارته "أنا أفكر" Cogito قد حققت اليقين، وأنها ما زالت تحتاج إلى مجموعة من الحجج الأخرى لدعم جدارتها العامة من قبل وعينا، دون التنصل من حدوث أخطاء(٦).

اعتمدت مثل هذه الحجج على نحو ما قدمها ديكارت على براهينه على وجود الله وكماله، زاعما أن الله لا يمكن أن يخدعنا، مع ظهور الأخطاء التى يمكن تفاديها مع ذلك بسبب الاستخدام غير المقيد لحرية الإرادة. مع ذلك فإن تلك الحجج المكملة غير برهانية وغير قادرة بوضوح على ربط اليقين المزعوم لعبارة "أنا أفكر" Cogito بالعناصر التجريبية التى يجب تبريرها والتى تمكنها إذن من تحقيق الوصول غير المباشر إلى الصدق.

وعلاوة على ذلك، فمع عدم وجود الرفض الصريح للمنطق الكلاسيكى، فإن بعض أصحاب النظريات، ومن بينهم الحدسيون على تنوعهم والبنيويون con-structivists والسيمانطيقيون، والفيزيائيون النظريون على اختلاف دوافعهم، قد اقترحوا فكرة التخلى عن المنطق الكلاسيكى لأهداف عديدة، بينما أبقوا على فكرة الاتساق من خلال تبنى منطق أو آخر يختلف عن المنطق الكلاسيكى. بهذا المعنى الموسع "للرفض"، يمكن حتى رفض المنطق الكلاسيكى بشكل متسق ولأسباب عديدة، وبدون إعادة الحديث فى موضوع الرفض كما كان يحدث من قبل. وهكذا من الصعب اعتبار المنطق الكلاسيكى بعيدا عن التنقيح المعقول يقينيا(٧).

ننتقل الآن من المصادر العقلانية للجزم باليقين، ونتناول التوكيد التجريبى على الخبرة الحسية، التى تزعم أنها تزودنا بوقائع ماثلة للعيان بطريقة واضحة. إن هذه الوقائع التى ندركها لا يمكن التخلص منها بالتمنى، فمن المؤكد أنها تخضع لقوة الحواس وتبقى راسخة وسط رياح المذاهب المتغيرة. قد يتمّ تأويلها، لكنه لا يمكن إنكارها عن طريق نظريات مبتغاة يتم اختبارها بهذه الوقائع فعلا - فهى على هذا النحو تقدم دليلا قويا يُؤيد البعض ويهدم البعض الآخر. لقد بدأت النزعة التجريبية فى الظهور فى منتصف القرن العشرين برفضها للمثالية الفلسفية التى أعطت الأولوية للعقل واعترافا محدودا بالوقائع الحسية فى فهمها للمعرفة.

٦. الاتجاه التجريبى عند "سى. آى. لويس" C. I. Lewis

لقد عبّر البراجماتى الأمريكى "سى. آى. لويس" عن نقده للمذهب المثالى فى قوله: "إذا كان العقل هو الشرط الوحيد لمعرفة الشىء، فإن طبيعة العقل ينبغى أن تكون معلومة، والموضوعات بصفة عامة ينبغى تحديدها تحديدا كاملا... وما لم يتم الإقرار بأن مضمون المعرفة له كيفية مستقلة عن العقل، نفقد المعنى المميز للمعرفة. لأن الغرض من المعرفة هو أن تكون صحيحة بالنسبة لشىء يتجاوزها. وغايتها أن تكون محكومة ومُلزَمة بأهداف مُعينة. إنها فعل حقيقى يرتبط بهدف حقيقى لأنها تبحث عن شىء تعرف أنها قد تخفق فى الوصول إليه. فإن لم يكن للمعرفة شرط مستقل عن فعل المعرفة، فهل سيكون الأمر كذلك؟"(٨). لقد عرّف لويس هذا الشرط بأنه "معطى حسى". وسوف نركزفى عرضنا للاتجاه التجريبى الحديث على عمل "لويس" وبصفة خاصة مقاله "العقل ونظام العالم" المنشور عام (١٩٢٩).

لقد تمّ استلهام المذهب التجريبى الحديث، بأشكاله العديدة المتنوعة، من دور الملاحظة والتجربة فى العلوم الطبيعية، حيث يتم اختبار النظريات العامة من خلال الأحكام المستقلة للحواس، فلا توجد نظرية يقينية، بل النظرية تُقدم تأويلا غير معصوم للبيانات الجامدة التى جاءت عن طريق الحواس حتى الآن، والتى تتعرض دائما لما يمكن أن تكتشفه التجربة الحسية اللاحقة، لذا تكون محتملة على أفضل تقدير. ومع ذلك، كما يرى لويس، لا بد أن نفكر فى المعطى الحسى بطريقة مختلفة إلى حد ما. إذ إنه ليس تأويليا، ومن ثم ليس معصوما من الخطأ. ولأن نطلب فحسب أن تكون النظرية وقضايا الملاحظة الحسية القابلة للإدراك متّسقة فهذا طلب فارغ بوصفه اختبارا للنظرية. وما لم يتم اختيار تلك القضايا بشكل مستقل من بين القضايا الشبيهة لا متناهية العدد والمتسقة مع النظرية المقترحة، فلن يكون لدينا مبدأ أساسى لأن ننسب إلى النظرية أى ميزة قائمة على الملاحظة.

وبالنسبة لـ"لويس"، إذا كان المعطى الحسى يقدم لنا الوسيلة لاختبار نظرية مقترحة، فإنه لا بد من تفسيره بوصفه يقينيا وبوصفه واقعة راسخة للخبرة الذاتية، ومن ثم يصبح قادرا على الحدّ من طغيان العقل فى بحثه عن المعرفة الموضوعية. حقا، إذا كانت المعرفة الموضوعية غير معصومة بدورها أيضا، وبذلك تكون محتملة فقط بالنسبة لمقدمات أخرى، وهلم جرا، فإنها لا تقدم أى أساس إطلاقا لتقييم النظرية موضع الدراسة، سواء بشكل إيجابى أو سلبى. لذا لا بد أن تنتهى سلسلة الاحتمالات إلى اليقين، إن أمكن لنا أن نزعم بأن لدينا أى معرفة تجريبية على الإطلاق.

هذا العرض الموجز لليقين قد ناقشه بشدة نيلسون جودمان، الذى بدأ متفقا مع لويس فى أن "المصداقية قد تنتقل من قضية إلى أخرى عن طريق ارتباطات استنباطية أو احتمالية؛ لكن المصداقية لا تنجم عن تلك الارتباطات عبر التولد التلقائى. فى موضع ما وتباعا لا بد أن يكون لبعض القضايا مصداقية أولية".(٩) لكن يضيف جودمان قوله بأنها"... المصداقية إلى درجة ما وليس اليقين". ويتفق جودمان مع لويس فى الجدال ضد الاتساق المحض كأسلوب لإرساء سلسلة الاحتمالات التى بدأناها. لكنه يعتقد أن مطلب اليقين أمر مبالغ فيه، حيث إن المصداقية الأولية وحدها تقدم الملاذ المطلوب، دون اعتراض على إمكانية تغيير مثل هذه المصداقية فى المستقبل. ومن ثم لا توجد أى قضية مهما كانت محصنة ضد الانحسار، حتى المصداقية الأولية للقضايا تمر فى وقت ما بدرجة من التحكم فى نسق القضايا ككل والذى لا يمكن تجاهله بارتياح أو التعامل معه بطريقة تعسفية.

لقد وجدت أن حجة جودمان مُقنعة، فسرت القضايا الأوّليّة التى نُصدّقها بوصفها تعكس "ميولنا المتعددة لإثبات قضايا بعينها بوصفها صحيحة أو لتأكيدها بوصفها مقبولة بطريقة علمية، بالمثل، يمكن بناؤها بوصفها تشير إلى المزاعم الأولية وبها نُميّز القضايا المطروحة علينا، فى أى وقت معين، لندخلها فى

إطار أنساقنا المعرفية"[١٠]. تبدو بالفعل فكرة رسل المماثلة ظاهريًا عن "المصداقية الأصيلة" مختلفة فعليا إلى حد ما عن "المصداقية الأولية" فى إيراد الاقتراح غير المطلوب لقيم المصداقية بوصفها ثابتة وعبر الزمن، بينما يبدو جليا أن ميولنا لإثبات قضايا معينة تتباين كثيرا من وقت لآخر ولا تتضمن أى استثناء ضد التعديل والمراجعة[١١].

هناك مشكلات أخرى تتعلق بمفهوم لويس عن المعطى الحسى، فاهتمامه الأساسى، كما يعترف جودمان، ليس العثور على قضايا يقينية، تكون ملائمة كبديهيات فى نسق المعرفة؛ بل اهتمامه أن ندرك أن المعرفة التجريبية تستند إلى المحتوى الحسى السليم الذى يُعدّ موضوعا للتأويل المفاهيمى غير المعصوم. مع ذلك، من الصعب أن ترى كيف أن معطى حسيا سليما فى لحظة معينة يصلح لإثبات صحة النظرية. وفى لحظة خاطفة يصبح المعطى الحسى ماضيا، ولا تقدم ذكرى صفته الماضية أى دليل سليم لصالح أو ضد النظرية موضوع الدراسة، بل تقدم فحسب تأويلا غير معصوم لما تعنيه الذكرى الحالية عن اللحظة الماضية.

إضافة لذلك، يعترف لويس بأن المعطى الحسى متداخل مع التأويل، فهو يعتقد أن "استقلالية المعطى الحسى، (لا) تستلزم إمكانية عملية لإبعاد التصورات المغلفة جميعا، من أجل اكتشاف لب المعطى فى لحظة إدراك خالص".[١٢] يتساءل المرء: كيف إذن يصلح المعطى الحسى ذاته لإثبات صحة النظرية؟

إذا كان هدف لويس ببساطة توضيح أن المعطى الحسى، رغم أنه لم يُحدَّد أبدا بالفكر ويمثل دائما "عنصرا تم استئصاله أو يمثل تجريدًا"، فهو على الأقل ليس "تجريدًا غير (واقعى)" لكنه "مكون يمكن تحديده فى الخبرة"، لكن على لويس أن يخبرنا كيف نحدده بطريقة تحليلية. يصرح لويس بقوله يمكننا فعل هذا بالتركيز على الجانب الحسى للخبرة، ثم الاهتمام بمعالجة خاصية عدم قابلية تغييره بواسطة الفكر، لأن المعطى الحسى "لا يتأثر بأى تغير فى التوجه أو

الاهتمام العقلى". باختصار، إن المعطى الحسى "هو ما يبقى دون مساس ودون تغيير، مهما تم بناؤه بالفكر"(١٣).

وأى شىء هكذا يبقى دون مساس يبدو لى على اختلاف مع الوقائع السيكولوجية كما تعرضها كل من التقارير القصصية والدليل التجريبى. ومثل هذين المصدرين يثبتان كلاهما التأثير الهائل الذى يمارسه الاعتقاد والتوقع ويتقرران فى تحديد الصفة المميزة للمعطى الحسى. يمُدنا الدعم القصصى الوفير لمثل هذا التأثير بعدد هائل من المصادر، من بينها عمل "إرنست جومبريتش "Ernst Gombrich" الفن والوهم" Art and Illusion وهو يصلح كنموذج يمثل شواهد توضيحية مستمدة من بعض المجالات الفنية، من تاريخ الفن، ومن الحياة اليومية. إن هدف مثل هذه الشواهد عمل توازن بين القول المأثور "الرؤية هى التصديق "Seeing is believing"، وبين الجانب الآخر الذى غالبا ما يكون وثيق الصلة به وهو "التصديق هو الرؤية" Believing is seeing. فى هذا الصدد، يخبرنا "جومبريتش" أن "العاملين فى الاستخبارات يعكفون على قراءة صور الاستطلاع الجوى، ومتخصصى أشعة إكس يبنون التشخيص على أضعف الآثار المرئية فى النسيج، ويتعلمون فى مدرسة صارمة إلى أى مدى يُعدّ التصديق هو الرؤية ومن ثم إلى أى حدّ يُعدّ التصديق مُهماً فى الحفاظ على فرضيتهم مرنة".(١٤)

توجد دراسة سيكولوجية تجريبية تفيد فى موضوعنا كثيرا؛ فلقد قام كل من "دى. سى. ماكليلاند" D.C.McClelland و"جى. دبليو. أتكنسون" J.W.Atkinson بقياس تأثير الجوع من خلال الصور التى يسلطها الأشخاص على شاشة خالية. "بعد المرحلة الأولى التى ظهرت فيها بالفعل صور ضعيفة على الشاشة، عرض المجربون تلك الشاشات وطلبوا من الحضور إعطاء وصف للأشياء المعروضة؛ فوجدوا أن الاستجابات المتعلقة بالطعام، والمتعلقة حتى بحجم حاجات الطعام المتخيل، تزايدت مع زيادة الجوع".(١٥) لقد استشهد كل من "إم. شريف" M.Sherif

و"إتش. كانتريل" H.Cantril بحالات مألوفة فى الخبرة العادية مثل "حالة الإنسان الجائع الذى يبحث عن الخبز أو حالة المُحب الذى ينتظر حبيبته فى الزحام"(١٦).

مع ذلك فالمشكلة الأساسية فى تصور لويس هى أن فكرة وجود معطى سليم أو مؤكد هى فكرة مبهمة. "إن الخطأ واليقين، مثله مثل الصدق والكذب، عبارة عن تحديدات مزعومة للأوصاف، وليست فى الغالب تحديدات للأشياء الموصوفة"(١٧). إن المعنى الذى لا يكون فيه المعطى موضوعا للخطأ يعكس ببساطة واقعة أنه ليس وصفا؛ هذه الواقعة لا تتضمن إطلاقا أن تقارير المعطى تعد محصنة من الخطأ. ومن ثم فإن صفة سلامة المعطى من الخطأ تعد شيئا تافها لا أهمية له من الناحية الإبستمولوجية إطلاقا. وباختصار، فإننى أستنتج أن وجهات النظر التجريبية قد لا تكون أكثر تثبيتا لأمان اليقين مقارنة بوجهات النظر العقلانية.

برفض الدعوات العديدة التى تطالب باليقين بوصفه خاتمة سلاسل التبرير التى تزعم أنها توفر لمعتقداتنا طريقا غير مباشر للصدق، يحسن بنا أن نعيد تفقد ثلاث أفكار مهيمنة أدت إلى ظهور المشكلة الأصلية لربط التبرير بالصدق. أول هذه الأفكار فكرة الوصول إلى الصدق، والثانية هى فكرة التبرير ذاتها، والثالثة فكرة اليقين.

طريق الوصول إلى الصدق مجازًا

٧. Access as a Metaphor

إن طريق الوصول إلى الصدق يُعد مجازا، ويُعد طبيعيا إلى حدّ كاف. لكنه يحمل معه نتائج لا فرق بينها وبين التفكير الفطرى (المألوف) نتائج لا بأس بها إطلاقا. وتعبير "طريق الوصول إلى الصدق" يدعونا أن نرى الوصول للصدق بما هو عملية شبيهة بالوصول الفيزيائى إلى غرفة ما، انتقال من خارج مكان مغلق

إلى داخله. ليس هناك أى اعتقاد، تمّ تأكيده بصورة كبيرة، له مدخل مباشر إلى الصدق؛ فكل اعتقاد إما يعوزه طريق الوصول للصدق تماما أو، على أفضل تقدير، له مدخل غير مباشر للصدق، ويتحقق ذلك فقط عبر التبرير بالدليل. حقا، إنه لا يوجد اعتقاد له مدخل مباشر للصدق يحتم الاستعانة بالتبرير الذى يُشكِّل الوسيلة الوحيدة للتحول من خارج كل طرق الوصول إلى المدخل الممكن إحرازه وهو الطريق غير المباشر. بناء على هذا الرأى، فالحصول على التبرير هو عملية تاريخية، بحيث لا يولد اعتقادٌ ما مصحوبا بتبريره الخاص، لكنه فى أحسن الأحوال يحصل بطريق غير مباشر للصدق باكتسابه لعلاقات بينة ملائمة لمعتقدات أخرى.

إذن، لنفرض أن اعتقادا معينا لا تتوفر فيه مثل هذه العلاقات الظاهرة فى صياغته الأوّليّة، واتضح بعد ذلك أنه اكتسب مثل هذه العلاقات عن مقدمات واضحة، فهل أصبح بذلك مُبرّرا وحصل على طريق غير مباشر للصدق؟ من الواضح أنه إذا كانت هذه المقدمات غير مُبرّرة، وتفتقد بذاتها طريق الوصول إلى الصدق، فإن نتائجها أيضا تفتقد طريق الوصول للصدق، ومن ثم لا تقدم أى تبرير للاعتقاد موضع التساؤل، ولا تحركه مثقال ذرة نحو الصدق المنشود. وإذا اتضح، كما يقترح البعض، أن المقدمات موضع التساؤل بدورها ترتبط على نحو ملائم بمقدمات أخرى حتى الآن، فإنه يتكرر السؤال فيما يتعلق بما إذا كانت تلك المقدمات الأخرى المُثبتة فرضا مُبرّرة فى حد ذاتها أم لا. ومهما كانت المسافة الممكن تخيلها التى تمتد عبرها سلسلة التبرير المزعومة، فما لم ترسُ إلى حدّ ما عند الصدق، ستكون عديمة الجدوى، وتدور فى موضعها، ولا تقترب من تحقيق الصدق بالنسبة لاعتقادنا الأساسى أكثر مما كان عليه فى البداية.

لقد كان الحل الكلاسيكى لمثل هذه المشكلة هو نبذ الافتراض النقدى القائل بعدم وجود اعتقاد له مدخل مباشر للصدق. فما إن نثبت، مع العديد من المفكرين سواء العقلانيين أو التجريبيين، أن بعض الاعتقادات يقينية فى الواقع، حتى

يصبح لديها طريق مباشر للصدق، ويمكن لمعتقدات أخرى من الناحية النظرية أن تحصل على طريق غير مباشر للصدق من خلال الروابط المنطقية والاحتمالية مع هذه الاعتقادات اليقينية، وهكذا يتم التبرير دون خوف من الارتداد اللانهائى. وكما لاحظنا فإن هذه الاستراتيجية تتطلب تحديدا لتلك الاعتقادات التى يُعتقد أنها يقينية، ويعتقد إضافة لذلك أنها غنية بما يكفى لتوليد كل المحتوى المُبرّر المطلوب، وقد رأينا بالفعل الصعوبات التى يتضمنها هذا الحل الكلاسيكى. ودون هذه الاستراتيجية كيف يمكن لنا تأويل التبرير، المطلوب بواسطة البيانات كافة لتكون معرفتنا ذات معنى، دون اعتماد على فكرة تضعف الثقة باليقين؟

٨. "جى. إف. فرايس" J. F. Fries و "ك. بوبر" K. Poper

من المقترحات العامة لتحقيق الصدق أن نتبنى المواضعة convention لصنع القرار بدلا من الاستعانة باليقين: إننا ببساطة نصدر قرارا بأن لدينا اعتقادات معينة نتناولها الآن باعتبار أن لها طريقا مباشرا للصدق نُبرّر بها اعتقادات أخرى بربطهما معا. توجد صيغة لهذا الاقتراح أكثر تحديدا وأكثر إتقانا وهى صيغة بوبر، متابعا فيها جى. إف. فرايس، الذى رأى أنه "ما دامت قضايا العلم لا تُقبل بطريقة قاطعة، فمن الواجب علينا أن نقوم بتبريرها ".[١٨] مع ذلك، إن الإصرار على أن كل القضايا لا بد من تبريرها منطقيا، كما يدعو فرايس، يؤدى إلى ارتداد لا نهائى. و"الآن، إذا أردنا أن نتجنب خطر الدجماطيقية وكذلك خطر الارتداد اللانهائى، عندئذ سيبدو لنا الأمر وكأنه لا مفر سوى الارتماء فى أحضان النزعة السيكولوجية، أى المذهب القائل بأن القضايا لا يمكن تبريرها بقضايا فحسب وإنما بالخبرة الحسية أيضا"[١٩]. لقد اختار فرايس النزعة السيكولوجية، ملتمسا الخبرة الحسية باعتبارها تخضع للمعرفة المباشرة. ومهما يكن الأمر، فقد رفض بوبر النزعة السيكولوجية حيث يرى أنه لا توجد قضية خبرة حسية لا تخضع للاختبار وللمراجعة الممكنة. ويتمسك أيضا بالعودة إلى

القضايا الأساسية عند اختبار النظرية، فليس هناك نقطة توقف مطلقة، ما دامت أن كل قضية من هذه القضايا تتعرض لمزيد من الاختبارات، وكل اختبار لنظرية ما فى الواقع "لا بد أن يتوقف عند قضية أساسية محددة أو أخرى نقرر قبولها"(٢٠).

إن قرار بوبر بشأن القضية الثلاثية عند فرايس(*) trilemma Fries هو أن نتبنى المواضعة أو صُنع القرار بدلا من الرجوع إلى اليقين، فى الوقت الذى نتجنب فيه النزعة السيكولوجية؛ إننا ببساطة نصدر قرارا بأن نتناول الاعتقادات المؤكدة الآن، بوصفها معادلة للقضايا التى لها مدخل مباشر للصدق، ونبرر الاعتقادات الأخرى بربطها بتلك. هذه الأحكام تفتقد بوضوح لليقين ما دمنا نملك حرية التخلى عنها وقتما نشاء بإصدار قرارات جديدة. وهى بهذا المعنى لا تُعدّ دائمة الصدق، ولكن، ما دامت سارية، فلربما يُفترض أنها تبرر أى مزاعم تقدم لها دعما برهانيا. وهو ما يفصله بوبر بقوله إن "القضايا الأساسية التى نتوقف عندها، والتى نقرر قبولها بوصفها مقبولة وتم اختبارها كما يجب، يتوفر لها فى الحقيقة سمة العقائد... لكن هذا النوع من الدجماطيقية لا ضرر منه، لأن هذه القضايا يمكن اختبارها بسهولة أيضا عندما يقتضى الأمر ذلك".

٩. النزعة الإرادية والنزعة الخَطيّة

Voluntarism and linearity

هناك مشكلتان تواجه الاستعانة بالمواضعة أو اتخاذ القرار أو إصدار حكم لتأويل التبرير. إحدى هاتين المشكلتين تتعلق بالنزعة الإرادية والأخرى تتعلق

(*) Trilemma، مصطلح لاتينى مؤلف من مقطعين الأول Tri بمعنى ثلاثة أو ثلاثى، والثانى Lemma بمعنى قضية أو فرض أو افتراض. ومن ثمّ فالمصطلح يعنى " الافتراض الثلاثى" أو " القضية الثلاثية".(عن د.إمام عبد الفتاح مراجع كتاب جيليز، فلسفة العلم فى القرن العشرين، ترجمة د. حسين على، مطبعة أم القرى، هامش ص ٢٦٥ (المترجمة).

بالنزعة الخطّيّة(*). إن الاستناد إلى إصدار حكم (يحل محل أى من الأفكار الثلاث) هو ما أشير إليه بوصفه النزعة الإرادية، التى لا تضع أى قيود على تبنى أى حكم يصدر فى أى وقت. وكما هو مطلوب فإن هذه النزعة الإرادية تحرر الاستراتيجية من الدعوة إلى اليقين - مع ذلك، تلقى فحسب على عاتقها وصمة النزعة الدجماطيقية، بحيث لا يتطلب القرار ذاته تبريرا. إنها دجماطيقية متسلسلة؛ لكن كما قال عنها برتراند رسل مرة فى حديثه عن منهج المصادرة، إنها دوجماطيقية برغم ذلك بها كل مزايا سلب السعى الأمين. إضافة لذلك، ما دمنا نرغب فى تقبل مثل هذا السلب، ما الذى يمنعنا من استخدامه مباشرة بالنسبة لجميع الاعتقادات المتعددة التى نرغب فى تبريرها بوصفها تحصل على طريق غير مباشر للصدق، أو بوصفها قد نجحت فى اختبار ذى صلة بموضوعه، بدلا من حصرها فى مقدمات نريد أن نشتق منها تلك الاعتقادات؟

ما أشير إليه بوصفه نزعة خطيّة هو خاصية المقياس التسلسلى، وهى خاصية مشتركة بين التصور الكلاسيكى والتصور الحالى للحكم، وهى تبدأ بنقطة أو نقاط ثابتة، دون أن تطلب فعلا أو تسمح بأى تبرير، وتتقدم من خلال الاستنتاج المنطقى أو الاحتمالى إلى خطوات أبعد يتم تبريرها بذلك. وسواء كانت نقاط البداية الأساسية تعتبر إما حقائق قطعية أو أحكام حرة فإن هذا لا يؤثر على الخاصية الخَطِّية المشتركة فى كلا التصورين.

من شأن هذه الخاصية أن تعامل كل اعتقاد من اعتقاداتنا على أنه خاطئ إلى أن يثبت صحته،ومن ثم يتم معاملته على أنه غير مبرر (أو غير مفيد) حتى يتضح أنه يرتبط بشكل مناسب بنقاط البداية اليقينية (بالنسبة للتصور الكلاسيكى) أو المُقررة (بالنسبة للتصور القرارى). الأول يضع القيود على التبرير بشكل شديد الاستحالة لأنه، كما رأينا، فإن اليقين بعيد عن متناول أيدينا، ومن ثم يتعامل مع

(*) الخطّيّة Linearity : خاصية رياضية تعنى ترابط العناصر المؤلفة للمتصل دون فجوات أو قفزات. (المترجمة)

كل معتقداتنا بوصفها غير مبررة. أما الثانى فيلغى القيود فعليا تماما، معتبرا كل المعتقدات قابلة للتبرير (أو مفيدة) عندما نريد تبريرها. وكلا التصورين (الكلاسيكى والقرارى) يدعم وجهة النظر القائلة بأن معتقداتنا تتجاوز الامتحان الدقيق، ويمكننا عمل هذا فقط بالاستعانة إما بالحقائق الأسطورية (فى الحالة الأولى) وإما بالقرارات المرغوبة (فى الحالة الأخرى).

١٠. التبرير ذو البعد الواحد

One- way Justification

إن النتيجة الطبيعية للرأى المشترك بين كلا التصورين المشار إليهما أعلاه هى أن الرابط الأول فى سلسلة تبرير معينة لا بد أن يُفترض فيه الثبات لأن وظيفته أن يثبت المقياس السلسلى. فالرابط الأول يبرر؛ فلا يمكن أن يتذبذب هو نفسه أو يتم تجاوزه بروابط تابعة. فعملية التبرير أحادية الاتجاه فقط. هذه الصورة، كما رأينا من قبل، مماثلة لصورة لويس، الذى يعتبر المعطى الحسى راسخا لا يتغير، بخلاف فكرة جودمان عن القضايا ذات المصداقية الأولية، المعرضة دائما للإلغاء من قِبل قضايا أخرى ذات مصداقية أعلى.

فيما بعد سنجد مناسبة للمقارنة بين هذين التصورين باعتبارهما تفسيرين مطلوبين للتبرير فى العلوم، لكننا الآن نتساءل: ما النتائج التى سنجنيها إذا ما تم التخلى عن كل منْ النزعة الإرادية والطابع الخطّىّ؟

باختصار، سيكون التأثير بعيد المدى؛ سوف يتم التخلى عن فكرة الانطلاق من نقطة محددة، ولن يتم إدراك التبرير بوصفه شبه سلسلة، أو باعتباره محاكيا للبرهان المنطقى أو الرياضى. ولن تحمل معتقداتنا عبء الخطأ الأصلى حتى يتم إثبات صحتها. ولن يتم التفكير فى التبرير كإجراء متعمد بوصفه عملية تأهيل أولية مطلوب إدخالها فى هيكل معتقداتنا، ولكن يتم التفكير فيه بوصفه عملية

لاحقة، تأتى بعد حدوث الواقعة، وعند الحاجة فقط. وعندما نبدأ بمجموعة معتقداتنا الأولية كما هى معطاة، فيجب أن نتعامل معها بوصفها صحيحة إلى أن يثبت خطؤها، هذا بعكس مسئولية التبرير. ولن يكون المقياس المبرر الخارج عن مجموعة معتقداتنا مُركّزا فى مصدر واحد، لكنه سينتشر خلال المجموعة كلها، ممارسا سلطة ديمقراطية ليست تعسفية. مثل هذا الفحص الدقيق الكبير للتصورات الكلاسيكية والقرارية تم إنجازه بالفعل من خلال الأعمال الرائدة للفلاسفة البراجماتيين والمفكرين ذوى الميول البراجماتية المستوحاة من العلوم التجريبية.

١١. البداية من قلب الأحداث

Bigining in the Middle

لقد أشرنا من قبل إلى إصرار بيرس على ضرورة أن نبدأ دائما من قلب الأشياء، فعقولنا زاخرة بالفعل بالمعتقدات التى يعتبرها، فيما نلاحظ، تعمل كما هو الشأن فى العادات، أى ينبغى اعتبارها طبائع متقاربة واستعدادات ومجموعات تعمل كاستجابة لحوادث طارئة قد تظهر فى المستقبل. وينبغى التفكير فيها على أنها ذات تكافؤ موجب أو سالب، سواء كانت جاذبة أو متنافرة، ذات توجهات قبول أو نفور، لكنها فى أى حالة تقدم بنية للأفعال المحتملة التى بها نواجه المستقبل. من الواضح أن مسألة تبريراتها العديدة من جديد تُعد عبثية تماما. إن فكرة التبرير الحقيقية عبارة عن إنجاز معقد لا يكون متاحًا قبل وجود المعتقدات. ومهما كان فهمنا للتبرير فلا يمكنه أن يتقدم دون تناول بعض المعتقدات المحددة بوصفها مُسلّم بها وسابقة على تبريرها ذاتها. فالتبرير الأساسى جملةً ما هو إلا خيال جامح.

يعرض مقال بيرس "ترسيخ الاعتقاد"[٢١]. بيانا لنظريته فى البحث حيث يرى أن الشك يختلف عن الاعتقاد فى جوانب ثلاثة: (أ) "يوجد تباين بين الإحساس بالشك وبين الإحساس بالتصديق". (ب) "إن الشعور بالتصديق يُعدّ علامة مؤكدة

تقريبا على وجود عادة ما ثابتة فى طبيعتنا تحدد أفعالنا. لكن الشك ليس له هذا التأثير إطلاقا". (جـ) "إن الشك عبارة عن حالة غير مستقرة وغير مُرضية نناضل للتخلص منها من أجل العبور إلى حالة الاعتقاد، بينما حالة الاعتقاد هى حالة هادئة مُرضية لا نرغب فى الابتعاد عنها، أو تغييرها إلى اعتقاد آخر. بل على العكس، فإننا نتمسك بشدة، ليس بالاعتقاد فحسب، بل بالاعتقاد فيما نعتقده بالفعل".

إن وظيفة الاعتقادات كما فهمها بيرس وأسهب فى عرضها بعد ذلك وليم جيمس وجون ديوى بوجه خاص، هى تأسيس برنامج مستقر يستجيب للحاجة عندما يتطلب الأمر ذلك. وينشط التفكير ذاته عندما تواجهنا المشكلات، وعندما تكون مجموعة استعداداتنا عاجزة عن الاستجابة للفهم الصريح إما بسبب الإعاقة الداخلية وإما بسبب معوقات خارجية. ومن ثم فإن التفكير على ذلك هو نوعى وموجه نحو المبادرة بمشكلة استعادة التحقق الصريح من مجموعة استعداداتنا المتعثرة، بهدف الوصول إلى ترسيخ العادات مرة أخرى.

١٢. التبرير السياقى والمقارن

Justification, Contextual and Comparative

لقد تأثر بيرس بتصوره للعلم داخل المعمل، مُركِّزا دائما على مسائل معينة تظهر فى سياق علم سبق، متناولا نتائجه الموروثة مؤقتا كأنها مُسلّم بها. والبحوث العلمية، التى تتبع هذا النمط، لا تسعى إلى الاستقصاء، وبالطبع لا تسعى إلى تبرير جميع المعتقدات العلمية الموروثة؛ بل توجه انتباهها إلى موضع معين لمشكلة ناشئة، ومثل تلك البحوث تجاهد من أجل الكشف عن الافتراضات المتضمنة وثيقة الصلة بالموضوع، مع فحص البدائل الممكنة وما يمكن حذفه، أو إضافته بدقة، والتى تبشر بحل المشكلة موضع التساؤل. وفى الحالات المُؤيّدة، عند اتخاذ قرار لصالح الحل المتصور، تحتاج هذه البحوث إلى تبرير مثل هذا السياق

باعتباره مخالفا للحلول الأخرى البديلة. وهنا يلعب التبرير دوره للمرة الأولى فى موطنه الطبيعى. والمعتقدات التى لا تنجو من منافسة البدائل يتم التعامل معها إذن بوصفها غير مبررة فى الوقت الراهن بينما يتم منح التبرير للبدائل الرابحة.

ومن ثم يتصور بيرس أن التبرير لا يقدم طريقا لدائرة حقائق سحرية ذات باب دخول واحد. بل يقدم تحسينا مؤقتا فى مجموعة اعتقاداتنا، محررا إياها من المشكلة المستجدة التى نجتهد للتغلب عليها. إننا نُثبت هذه المجموعة الآن، محتفظين بحقنا فى تغييرها لسبب ما فيما بعد. وبالمثل، نظل عُرضة لاحتمال ظهور المزيد من المشكلات الجديدة فى الغد، لكن حسبنا اليوم المشكلة القائمة. بمجرد اكتشاف ثبات مجموعة افتراضاتنا ذات الصلة، يمكننا الاستمرار فى استخدامها فى التوكيد وفى التطبيق وفى الابتكار وفى البحث حتى تظهر الصعوبات غير المتوقعة حاليا، بما يتطلب معالجات مستقبلية مماثلة لتلك المُقدَّمة حتى الآن ولكن يصعب تصورها مُقدّماً.

إن هذا التصور للتبرير لا يجعله حالة أبدية، أى بمجرد كون الشىء مبررا يظل للأبد مبررا، بل هو نسبى خاص بسياقه فى وقت معين، وبالتالى فهو قابل للتغيير لأسباب داخلية وثيقة الصلة بالموضوع، إضافة لذلك، إنه فى العادة مُقارنٌ، وتغلَّب الحلّ المُبرّر على البدائل المطروحة للحل الأمثل لمشكلة معينة. إنه ودون تحديد المشكلة، لن يكون هناك أى معنى واضح سواء لوجود التبرير أو لعدم وجوده. وبخلاف تأثير الخاصية الخطّية، لا يوجد هنا أى افتراض بأن كل اعتقاد من اعتقاداتنا يُعدّ خاطئا ما لم يَثْبُت صحته، فلكى نُثبت أن اعتقادا ما مُبرّر نظريا أو غير مُبرّر فإن ذلك يشبه إثبات أن جزيرة آيوا Iowa موجودة جهة الشرق، دون الإجابة عن السؤال الواضح: "شرق ماذا؟" لقد حدث نقض من نوع أساسى بالاستسلام للمنحى الخطى.

لقد قمت من قبل بنقد النزعة الخطّية أساسًا بملاحظة أن متطلباتها بالنسبة للتبريرات شبه المتسلسلة ترتكز على نقاط بدء غير مقبولة، سواء كانت حقائق

يقينية أو أحكام. من الصعوبات الدامغة بالنسبة للنزعة الخطية الخطأ الجذرى فى ربطها بعمليات التبرير فى العلم التجريبى، بوصفه متميزا عن البرهان الرياضى. وكما أعلن بيرس بقوة، أن حجته هى أن البرهان الرياضى، المفهوم بوصفه عملية تسير بخطوات منطقية من مقدمات يقينية وصولا إلى نتائج يقينية، هو شبيه بأى سلسلة، ليست أقوى من أضعف حلقاتها، وهو برهان لايقدر على نقل قوة أكبر إلى نتائجه أكثر مما هو موجود فى مقدماته. وكل من هاتين الخاصيتين غائب تماما من صور التبرير المتتابعة على نحو مميز البارزة فى العلوم التجريبية[٢٢].

١٣. التبرير فى العلوم التجريبية

لا يتم تقديم المقدمات النظرية فى العلوم التجريبية بوصفها حقائق تنقل اليقين إلى نتائجها التى تُستنتج منها، والتى لا تحتوى فيما هو واضح على قوة أكثر مما تحتويه المقدمات ذاتها. وعند صياغتها كبديهيات رغم أنها قد تكون كذلك، فإنها مع ذلك لن تُقدم بما هى حقائق صادقة لا تناقَش وإنما تُقدم بوصفها فروضا تخمينية. وفى عملية أطلق عليها بيرس القياس المُحتمل abductive تحصل مثل هذه الفروض على دعمها من تنظيم مجموعة من المعتقدات الموثوقة مبدئيا والتى نتيجة لذلك تتحول فجأة لتصبح متصلة وفوق ذلك قابلة للتفسير، مفترضة أن النظرية التخمينية صحيحة.[٢٣] وفى مثل هذه الحالات يرتفع الدعم من المعتقدات التجريبية ذات الصلة بالموضوع صاعدا إلى النظرية المفندة بدلا من نزوله من المقدمات النظرية اليقينية فى ذاتها. هكذا، تندمج النظرية مع معتقدات أخرى موثوق بها، ويؤدى هذا الدمج إلى نتائج تجريبية إما بطريقة استنباطية وإما بشكل احتمالى probabilistically ومن ثم يسهم هذا الدمج فى الدعم المتصل.

وعليه، فإن أى نظرية ناجحة يتم تفسيرها تتحول لتكون أكثر اتساعا وأكثر رسوخا من أى اعتقاد تجريبى مفرد شارك بنصيبه فى الدعم المتتالى، وربما يبقى فى الواقع التكذيب اللاحق لأى معتقد مثله أو معتقدات مثله، لو قدر لأى منها الاستمرار فى الدعم المتتالى. بخلاف السلسلة التى لا تكون أقوى من أضعف رابط بها، فنمط الدعم هنا يتطلب تشبيها مختلفا، وحقا فإن التشبيه الذى قدمه بيرس فى صورة الكابل المكون، بقوته هكذا، من مجموعة من الأسلاك الرفيعة، كل منها أضعف وأقصر من الكابل نفسه، وكل منها أيضا يمكن الاستغناء عنه شريطة أن نحتفظ بأسلاك أخرى كافية سليمة فى الوقت الحاضر. يؤكد بيرس أن الاستدلال فى العلم التجريبى "ظرفىcircumatantial ومتعدد الأشكال، وافتراضى وتفسيرى، ينبنى ببساطة فقط على معطيات حاسمة، والشبكة التى يُكوِّنها تصبح قوية للغاية"(٢٤).

هناك أمثلة عديدة لنظريات علمية بارزة تلائم الوصف المذكور أعلاه، على سبيل المثال نظرية النشوء التى لا تستند إلى مقدمات يقينية تبدأ منها السلسلة أو السلاسل المنطقية لتنتهى إلى نتيجة تلزم عنها هذه النظرية، بل لقد حصلت هذه النظرية على دعم لكونها تقوم بتنظيم وتنسيق عدد من النتائج المستمدة من علوم تجريبية متباينة، بما فيها علم الحفريات القديمة "البليونتولوجيا"، وعلم التشريح المقارن والفسيولوجيا وكيمياء الدم وعلم الطبقات الجيولوجية وعلم الوراثة وغيرها - والنتائج التى، تبدو متفرقة وموزعة على العلوم المختلفة تتحول لتصبح متصلة بشكل غير متوقع، وبالفعل يمكن تفسيرها جزئيا من منطلق نشوئى. وبهذه العملية قد اكتسبت النظرية العامة ذاتها قوة أكبر مقارنة بأى اعتقاد جزئى معين اعتمدت عليه، وقد تحتفظ النظرية بأى عدد من هذه الاعتقادات الجزئية وتوفر معتقدات أخرى تكفى بعد ذهاب الاعتقادات الأولى، ومع ذلك، فمهما كانت القوة التى تصل إليها فى النهاية، فإنها لن تصل إلى اليقين إطلاقا، كما أنها فى ذاتها لن تولد نتائج تجريبية بالاستنباط وحده.

ويبدو أننا الآن قد تخلصنا بوضوح من مشكلات النزعة الخطّية فى تأويلها للتبرير. غير أن مشكلة جديدة تلوح فى الأفق، وهى خطر الدوران، لنتأمل النظرية التى تستند إلى اعتقادات تجريبية معينة، أى التى يتم تبريرها بواسطتها أيضا. بعبارة أخرى، فإن النظرية يتم تبريرها بالاعتقادات عينها التى تساعدها فى النهاية على التبرير، والاعتقادات موضع الدراسة يتم تبريرها عن طريق النظرية نفسها التى تقوم فى النهاية على أساس هذه الاعتقادات ذاتها. ألا يؤدى هذا إلى النتيجة المستحيلة بأن النظرية تبرر نفسها وأن كل اعتقاد يبرر نفسه أيضا؟ بالتأكيد، فإنه بالدعم المتواصل صعودا وهبوطا، لابد أن توجد دورة قصيرة فى هذا المسار من الاستدلال. إن طريق العودة إلى النزعة الخطّية مسدود، ويبدو أن الطريق المتجه إلى الدوران كفيل بأن يحقق إخفاقا ملحوظا، فما العمل إذن؟

١٤. الدوران فى مقابل النزعة الخطّيّة

Circularity versus Linearity

توجد خاصية شائكة لهذه المشكلة لا بد من ملاحظتها، وهى واقعة أن كل عنصر من عناصرها يتمتع بمصدر دعم متوقع مزدوج وليس فرديا، فكل اعتقاد تجريبى فى العلوم وفى كل نظرية تخمينية فى تلك المسألة لها درجة مصداقيتها الخاصة بها (والتى قد تصل الى درجة الصفر) وذلك قبل أن تبدأ مسألة التبرير. والنتائج التجريبية المجمعة والتى تم تبريرها بواسطة النظرية لا تُعدّ لهذا السبب وحده مؤهلة لكى تدعم النظرية ذاتها موضع التساؤل. ولكى تكتسب هذه الاعتقادات صلاحيتها من هذه الزاوية، إضافة لما سبق، لا بد أن يتم الحكم عليها بأنها مُصدّقة بما فيه الكفاية بسبب ما تتمتع به من مزايا خاصة.

كما أن التخمين النظرى ذاته لا يُبنى حصريا على أساس النتائج التجريبية التى تدعمه. بل إضافة لذلك، يتمتع ببعض درجات من المصداقية الخاصة به نتيجة لملاءمته لنظريات أخرى موثوقة، ونتيجة للدعم المحدود المكتسب بالفعل بقدرته على تفسير الاعتقادات التجريبية والتنبؤ بها إضافة إلى الاعتقادات موضوع الدراسة الحالية.

١٥. ضوابط ديمقراطية
Democratic Controls

فى الواقع لا يقتصر التبرير على دائرة ضيقة لا يدخلها ما هو غريب عنها. فكل من العنصرين الأساسيين- أعنى بهما النظرية والاعتقاد- شديد الإحساس (الارتباط) بالآخر تلقائيا، بينما يحتفظ كل عنصر منها فى الآن نفسه بدرجة استقلاليته الخاصة. ولا يوجد أى عنصر منهما محصن ضد التغيير، أو محرر من ضبط الآخر له، لكن هذه الضوابط ليست مطلقة أيضا. فالضبط أو التحكم، كما لاحظنا بالفعل، ليس تعسفيا، بل ديمقراطياً، ومثبوت فى عالم المعتقدات بأسره، والتى يكون كل واحد منها موضوعا للضبط وهدفا له فى آن معا.

والمثال المألوف لهذا الشكل من الدوران المتسع، الذى لا يكون مغالطة فحسب ولكنه واضح الفائدة كذلك، هو ما نجده فى تعريف كلمة معينة فى المعجم العادى بكلمة أخرى، وتلك الأخرى تُعرّف بدورها بأخرى، وهكذا، حتى يظهر بعد فترة أن الطرف الأخير فى السلسلة المتتالية ربما يعود إلى الطرف الأوّل. كما فى هذه الحالة التى أشرنا إليها توا، فكل كلمة عادية معنيّة بالبحث هنا لها مصدران ممكنان للإيضاح، فلها استخدامها الخاص المستقل، غير أنه ضمنى وغير مدون، ولها تعريف فى القاموس، يعرض صيغة تربطها بشكل صريح بكلمات أخرى. وقد تتجاوز طريقة استعمال الكلمة تعريف المعجم، غير أن تعريف المعجم قد يُعدّل طريقة استعمال الكلمة. والضوابط التى يمارسها كل طرف إزاء الآخر لا تُعدّ بالتأكيد مطلقة، غير أنها ليست ضعيفة تماما، وفى التفاعل المتبادل بينها تكمن فائدة المعاجم.

لقد قام بعض الكُتّاب بالتمييز بين حالة العلم وبين المثال النمطى لدائرة مُتخيّلة تتكون من عدد قليل من العناصر، عن طريق إثبات أن عرض الدائرة العلمية يرفض الدائرة المتخيلة. فى هذا المضمار، أثبت "موريس. آر. كوهن" و"إرنست نايجل" التقرير العام المذكور آنفا كما يلى:

كل علم من العلوم دائرى بمعنى ما، لأن كل برهان يقوم على افتراضات ليست مشتقة من افتراضات أخرى، لكنها مُبرّرة بمجموعة من النتائج المستنبطة من

هذه الافتراضات. وعلى هذا نصوّب ملاحظاتنا ونخلصها من الأخطاء عن طريق التماس المبادئ، وهذه المبادئ يتم تبريرها فحسب لأنها تتفق مع القراءات التى تنتج من التجربة. وبعبارات أخرى، لا يمكن أن يقوم العلم على المبادئ وحدها، كما لا يمكن أن يقوم على الملاحظات التجريبية باعتبارها طليقة تماما ومتكافئة. بل المبادئ والملاحظات التجريبية كل منهما يُستخدم لفحص الآخر. غير أن هناك فرقا ما بين دائرة مُكوّنة من عدد محدود من القضايا- والتى يمكن أن نتخلص منها برفضها جميعا أو بإثبات نقائضها- وبين دائرة العلم النظرى والملاحظة الإنسانية التى هى فى غاية الاتساع بحيث لا نستطيع تقديم أى بديل عنها(٢٥).

إن الفرق بين الاتساع والضيق المذكور هنا يُعدّ ملائما بالطبع، وقد يكون صادقا على وجه العموم وذلك لأنه كلما ضاقت الدائرة زاد احتمال الوقوع فى الدور. لكن الوضع ليس هكذا دائما، فالخاصية الشائكة هنا هى كون عناصر الدوائر الصحيحة لها مصدران يدعمانها، لا مصدر واحد فحسب. وهكذا، بينما يتحرك تعريف القاموس الدائرى، كما أوضحنا تماما، ليقطع طريقا واسعا قبل أن يعود إلى أصله، حتى أى تعريف له جذران فقط قد لا يدور فى حلقة مفرغة لأن كل جذر منهما له مرجعية استخدام مستقلة يدخل بها إلى معادلة القاموس التى تربط بينهما. هذا الاستخدام للألفاظ يضبط الاستخدام المستقبلى إلى حد ما، كما تفعل معادلة المعاجم ذاتها. وطريقة استخدام الكلمات تتفاعل مع معادلة المعجم، وكل منهما من حيث المبدأ يستطيع أن يُعدّل من الآخر.

١٦. النزعة التفاعلية

Interactionism

فى وجهة النظر التفاعلية للتبرير- وهى فرع من فروع مقاومة بيرس لوجهة النظر الديكارتية فى العلم، ونراها كذلك فى تبرير جودمان للاستقراء كموضوع

لـ"عمل ضوابط متبادلة بين القواعد والاستدلالات المقبولة، وفى الانسجام المُحقق بين القواعد والاستدلالات المقبولة، يقع التبرير الوحيد المطلوب لكل منهما". كما تظهر أشكال التفاعلية أيضا فى القانون حيث يُعرض فى التفاعل المستمر بين السابقة والقانون (التشريع)، والتفاعلية فى مجال الأخلاق تمثلها عبارة رولز Rawlsالتعادلية الانعكاسية reflective equilibrium ، وكذلك تمثلها عبارتى "عن التبرير والالتزام" On Justification and Commitment (انظر الفصل الخامس)؛ كما تظهر فى براجماتية كواين Quine والنزعة الكلية عند وايت White باعتبارها تشمل كلا من العلم والأخلاق[٢٦].

الهوامش

1. Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 7-8. Quoted, with additional examples of the main point by other authors, in Harvey Siegel, "Truth, Thinking, Testimony and Trust: Alvin Goldman on Epistemology and Education," Philosophy and Phenomenological Research 71, no. 2 (2005): 351-53.
2. Rene Descartes, Discourse 011 Method, Part Four, and Meditations on FirSi Philosophy, First and Second Meditations.
3. Cf. A.). Ayer, the Problem of Knowledge (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1956), pp. 44-57, and my Conditions of Knowledge (Chicago: Scott Foresman, 1965), ch. 3.
4. See A. N. Whitehead and B. Russell, Principia Mathematica, 3 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1910, 1912, 1913), and W. V. Quine, Set Theory alld Its Logic (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1969).
5. See W. V. Quine, Philosophy of Logic (Englewood Cliffs, N): Prentice-Hall, 1970), ch.
6. Descartes, Meditations, op. cit., Fourth Meditation.
7. Quine, Philosophy of Logic, op. cit., and see Susan Haack, Deviant Logic, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1974), and Haack,Deviant Logic, Fuzzy Logic (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
8. Clarence Irving Lewis, Mind and the World Order (New York: Dover. 1956), pp. 189-92.
9. See Nelson Goodman, "Sense and Certainty," Philosophical Review 61 (1952): 160-67, and C. I. Lewis, "The Given Element in Empirical Knowledge," philosophical Review 61 (1952): 168-75.

10. Israel Scheffler, Science and Subjectivity, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett, 1985), "pp. 116, 123.
11. Bertrand Russell, Human Knowledge, Its Scope and Limits (New York: Sil1lon and Schuster, 1948), part 2, ch.ll; part 5, chs. 5-7.
12. See Lewis, op. cit., p. 66, and Scheffler, op. cit., p. 26.
13. Lewis, op. cit.
14. E. H. Gombrich, Art and Illusion (Washington: Pantheon, 1956), PI' 88, 204.
15. D. C. McClelland and j. W. Atkinson, "The Projective Expression of Needs: I. The Effect of Different Intensities of the Hunger Drive on PercL'fJtllH1," Journal of Psychology 25 (1948): 205-22.
16. Muzafer Sherif and Hadley Cantril, The Psychology of Ego-Involvements (New York: john Wiley & Sons, 1947), p. 32, and Scheffler, Science and Subjectivity, op. cit., pp. 30-31.
17. Scheffler, ibid., 34.
18. j. F. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1828 to 1831). di,cussed extensively by K. R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (London: Hutchinson, 1959), ch. 5, pp. 93-111. The quotations in this paragraph represent Popper's understanding of the view of Fries, who opted t; >l' psychologism.
19. Popper, ibid., p. 104.
20. Ibid., pp. 104-5.
21. C. S. Peirce, Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., vols. 1-6 (Cambridge, MA: Harvard University I're,s, 1931-35),5.372, and Scheffler, Four Pragmatists, op. cit., p. 60.
22. C.S.P., Collected Papers, 5.265, and Scheffler, Four Pragmatists, op. ell. p.52.
23. C.S.P., Collected Papers, 3.516, and 5.171 on abduction.
24. Scheffler, Four Pragmatists, op. cit., p. 54.
25. Morris R. Cohen and Ernest Nagel, An Introduction to Logic and Scicli/Iii, Method (New York: Harcourt Brace, 1934), p. 379.
26. Nelson Goodman, Fact, Fiction and Forecast, 4th ed. (Cambridge, MA: Harva I'd University Press, 1983), p. 64; see also john

Rawls, A Theory or 1115/1ce (Cambridge, MA; Harvard University Press, 1971), pp. 48-51. Israel Schd'fler "On Justification and Commitment," Journal of Philosophy 51 (1954): 180-90, reprinted here as Chapter 5. W. V. Quine, From a Logical Point of View, 2d ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), ch. 2, and Morton White, A Philosophy of Culture (Princeton, NI: Princeton University Press, 2002).

الفصل الثانى

الصدق

توضح التعليقات الأخيرة أن وجهة النظر التفاعلية، وكذلك فكرة التبرير ذاتها، ترتبطان لا بتوكيدات العلم فحسب، بل أيضا بالقواعد، وبالمعايير، وبالقوانين، وبالأفعال. وسنتناول هنا بعض العبارات بوصفها أهدافا أساسية لاهتمامنا الحالى، وهى عبارات تُعبر عن قضايا أو توكيدات (تشمل النظريات التجريبية، لكنها ليست مقتصرة عليها)، وسنتبنى وجهة النظر التفاعلية للتبرير بوصفها فرضية عملنا هذا. أما السؤال الذى يطرح نفسه أمامنا الآن فهو: ما علاقة التبرير بالصدق؟ أو بعبارة أكثر دقة، كيف يكون المحمول فى قضية "إنه مُبرّر" ملائما للعبارات، ومرتبطا بالمحمول "إنه صادق"؟

بعد أن تخلصنا فيما سبق من فكرة اليقين، أى تخلينا عن فكرة الوصول المباشر للصدق، ووضعنا أنفسنا على طريق غير مباشر على أفضل تقدير عبر التبرير "الخطى التسلسلى" Linear justification أو للعبارات المُبرّرة عبر "التبرير

التفاعلى" interactional justification هل يوفر لنا التبرير حقا طريقا للصدق؟ أو بعبارة أخرى: هل يبيح لنا التبرير أن نطلق على العبارة المبررة أنها "صادقة"، لكونها طريقا مباشرا يُعتقد أنه أصبح يقينيا بالنسبة لهذه العبارات؟ بالنسبة لهذا السؤال، فقد مال العديد من المفكرين بشكل متزايد إلى الإجابة بالرد المدوى "لا"، رافضين المبالغة وتجاوز ما يعتقدون أن لديهم الحق فى الادعاء به. أما النتيجة النهائية التهكمية لوصول عبارة إلى كونها مُبرّرة، مع حقّها الضمنى فى التأكيد على أنها صادقة، فهى ترك المحمول "إنه صادق" واستبعاده تماما من العون الإبستمولوجى الفعّال، وذلك لصالح الاقتراب المباشر من المحمول "إنه مُبرّر"، أو من بعض المصطلحات المماثلة مثل "إنه مُؤيّد"، "إنه مُحقق"، أو المصطلح الأكثر شيوعا "إنه مُحتمل".

بالطبع يمكن لهؤلاء الذين يرفضون أن يطلقوا على أى عبارة أنها صادقة ببساطة أن يحتفظوا بكلمة "إنها صادقة"، شريطة أن يجعلوا استخدامها نسبيا وكذلك تأويلها بوصفها مكافئة للأفكار النسبية للتأييد والتحقق وغيرها من الأفكار ذات الصلة، والتى تتنوع باختلاف الزمن والشخص والظروف.وعلى الضد من هذا نجد الفكرة الكلاسيكية التقليدية عن الصدق بوصفه صدقا مطلقا ab-solute أو غير مشروط، هى أن كل عبارة تامة فى إطار لغة من اللغات تُعتبر إما صادقة أو كاذبة وذلك دون نسبتها إلى مثل هذه العوامل المتغيرة كالتى ذكرناها من قبل.

لكى نتأكد من ذلك، فإننا إذا قمنا ببساطة بالتركيز على العلامات الفيزيائية أو الأصوات الكامنة فى عبارة ما فى لغة معينة، لا بد لنا من أن نعترف بأنها قد تؤكد أيضا عبارة أخرى مختلفة إلى حد ما فى لغة أخرى مغايرة، الأمر الذى يقتضى ضمننا العودة مرة أخرى إلى النسبية. ومع ذلك، هذه النسبية لا ترتبط بالعبارات التامة المؤولة، ولكنها ترتبط فقط بمقوماتها الفيزيائية، ومن ثم فهى تختلف عن النسبية الإبستمولوجية الحديثة التى لاحظنا من قبل أنها تختلف عن الأفكار الكلاسيكية[1].

قبل الانتقال إلى الاعتراض على هذه النسبية الحديثة لفكرة الصدق المطلق، ربما نلاحظ فى هذه الأثناء اعتراضا آخر قديما ومختلفا نوعا ما تعرضه مفارقة "الكذاب"، أى عبارة تُؤكد كذب ما تقوله، مثل عبارة "أنا أكذب"، "هذه العبارة كاذبة". هناك صيغة أحدث وأوضح طرحها كواين Quine على النحو الآتى: "يحدث الكذب عندما يُضاف إلى اقتباسه الخاص به، يحدث الكذب عندما يُضاف إلى اقتباسه الخاص به". يمكن التغلب على هذه المفارقة وعلى مفارقات أخرى ذات صلة إذا كانت عبارات الصدق مُرتبة بالفعل بشكل سليم ترتيبا هرميا باستخدام رموز subscripts رقمية، ومن ثم يتم التأكد من أن تعبيرا مثل هذا لا ينطبق على العبارة إلا عندما يكون رمزها الرقمى أعلى من أى رمز فى العبارة محل الدراسة. وبوضع هذه الإجراءات الوقائية تجاه الكذاب فى مكانها (وبمنع التهديدات المستقبلية من مفارقات أخرى لم يتم مواجهتها إلى الآن)، تفرض النسبية الإبستمولوجية الهيمنة مرة أخرى بوصفها تحديا غالبا للصدق المطلق(٢).

١. الحساسية تجاه الصدق المطلق

Allergy to Absolute Truth

إن شيوع الحساسية تجاه الصدق المطلق أو القاطع وإحلال فكرة نسبية أو أخرى محلّه يواجه مشكلة خطيرة متمثلة فى شبح الارتداد اللانهائى. لنفترض أنه سيتم تبرير العبارة س، ولا يمكن بالطبع أن يصرح النسبيون بأن العبارة س١ (أى "إن س مبررة") صادقة فى حد ذاتها بشكل قاطع. فجل ما يمكنهم فعله هو إثبات س٢ (أى إثبات أن" س مُبرّرة، هى مبررة"). وفيما يتعلق بالسؤال الآخر عما إذا كانت س٢ مُبرّرة أو غير مُبرّرة بدورها، فيمكن الرد بإثبات س٣، وهكذا، إلى ما لا نهاية. ومن ثم لم تقدم النسبية لنا سوى خيارين فقط لتقييم عبارة س: إما لإنكارأنها مُبررة، أو لإثبات أنها مُبرّرة، دون أن يكون لدينا القدرة على أى حال على تبرير هذا الإثبات ذاته تماما. وهكذا تم أيضا استبعاد عبارة "إنه مُبرّر" مثل

عبارة "إنه صادق" من الوظيفة الإبستمولوجية، ونتيجة لذلك حُرمنا من اثنتين من أدواتنا الرئيسية لتقييم قيمة معتقداتنا.

ما العوامل التى أوقعتنا فى هذا المأزق المؤسف؟ أعتقد أنه يمكننا ذكر ثلاثة عوامل أساسية؛ الأول المجاز الشائع عن بلوغ الصدق والذى واتتنا الفرصة لنقده من قبل. والعامل الآخر إساءة فهم اليقين بوصفه ملازما للصدق. أما العامل الثالث فهو الخلط بين مضمون الصدق وبين مناهج اختباره، أو تقرير ما ذلك الذى يمكن اعتباره صادقا؟.

لنبدأ بالعامل الأول بإشارة موجزة لطريق الصدق المرتبط بالعلوم التجريبية. لأن من المصادر الرئيسية لنقد الصدق المطلق هو تأثير العلوم التجريبية ورفضها لليقين، فمن الطبيعى أن نتخيل وجود تنافر جذرى بين العلم والصدق، حيث يؤدى العلم إلى عرض نظريات، يتم تبرير كل نظرية منها فى وقتها فحسب وتحلّ محلّها بعد ذلك نظرية أخرى تخلفها، بينما يتم إدراك الصدق بوصفه بابا وحيدا يُؤمّن طريقا مباشرا فحسب إلى حقائق دائمة وربما لا يُؤمّن طريقا غير مباشر على الإطلاق، كما رأينا. ومع وجود البدائل التى نختار من بينها، يظهر بوضوح عدم وجود تنافس فيما بينها، وما ينتج عن ذلك هو نسبية الصدق، وتراجعه اللانهائى الكارثى الذى لاحظناه من قبل.

٢. السمة المرحليّة المؤقتة والصدق

Provisionality and Truth

إذا تناولنا المحمول المطلق فى عبارة "إنه صادق"، مهما يكن تأويله، على أنه يتضمن "إنه يقينى"، فسيكون لدينا سبب رئيسى للإعراض عنه، حتى لو كان علينا أن نتخلى عن المجاز لطريق الوصول إلى الصدق. لذا يبدو من الواضح للعديد من المفكرين، سواء كانوا فلاسفة أو علماء، أنه بالإعراض عن اليقين،

تجاوبا مع روح العلم ضد الدجماطيقية القطعية، نحتاج إلى التخلى بالمثل عن الصدق المطلق. وفى هذا الصدد، يدافع وليم جيمس William James عن نسبية الصدق باعتبار أنه "ببساطة اسم جمعى لعمليات التحقق... فالصدق ينشأ مثله مثل الصحة والثروة والقوة فى درب الخبرة"(٣). ويستمر جيمس فى إسناد التهمة إلى المدافعين عن الفكرة الكلاسيكية عن الصدق (والذين يشير إليهم على أنهم عقلانيون (intellectualists) أولئك الذين يفترضون أن " الصدق يعنى أساسا علاقة جوانية جامدة. فأنت عندما تصل إلى فكرتك الصحيحة عن أى شىء، فإنك تصل بذلك إلى نهاية موضوعك. وتصبح فى حالة استحواذ على فكرتك، وتكون قد وصلت إلى نهاية تفكيرك المقدر".

وجهة النظر المُتضمنة هنا هى أنه لكى تثبت أن عبارة ما صحيحة يعنى أن يلتزم المرء للأبد بهذا الإثبات، " أى أن الموضوع له نهاية "(٤). أما الشىء الذى أغفله هذا الرأى فهو الإمكانية المألوفة، بعد الحكم على عبارة معينة بأنها صادقة، أن يكون المرء حرا فى تغيير وجهة نظره وتغيير حكمه فيما بعد عندما يظهر له دليل جديد. وهكذا تتوافق تماما السمة المرحلية المؤقتة للعديد من أحكام الصدق التى نصدرها مع فهم الصدق باعتباره مطلقا أكثر من كونه نسبيا. ولن يتبقى إلا شىء واحد لكى ننسب الصدق المطلق إلى عبارة ما فى وقت معين، ومن ثم لكى نزعم أنها تمتلك خاصية ثابتة فى هذا الوقت تحديدا؛ لكن يبدو الأمر مختلفا إلى حد ما عندما نفترض أن هذا الزعم هو ذاته ثابت، وأنه يلزمنا للأبد وأنه يحول دون تغيير حكمنا.

باختصار، إن معنى ادعاء الصدق هو أن ننسب فى وقت ما خاصية شرطية أو علاقة، على أى نحو؛ ولا يتضمن هذا بعد أى زعم باليقين. وهذه النسبة ذاتها، بوصفها متميزة عن الخاصية أو العلاقة، هى مؤقتة، ومثل هذه الصفة المؤقتة تكفى للحيلولة دون اليقين. إن العبارة التى نقدر أنها صادقة فى وقت معين، ونتعامل معها فى هذا الوقت على أنها صادقة، ربما نتعامل معها فى وقت لاحق

على أنها غير صادقة. لكن المحمولين فى عبارة "إنها صادقة" وفى عبارة "نتعامل معها على أنها صادقة" مختلفان إلى حد ما، فالأول يُعدّ مطلقا ، بينما الثانى يُعدّ نسبيا لأنه يُنسب إلى الوقت المحدد والشخص المعين. وإذا كانت العبارة س صادقة فهى صادقة ببساطة، دون أى تعديل، لكن من الخطأ أن نقول إن س، التى أتعامل معها هنا الآن على أنها صادقة، قد يتعامل معها دائما أى شخص وفى أى موضع على أنها صادقة. ولا بد أن نُميّز تماما بين قابلية تغيير حكمنا على ما نزعم أنه صادق وبين الصدق ذاته، فالأمران متميزان تماما.

إن تجنب الدجماطيقية القطعية من الدوافع الجديرة بالاحترام لجعل الصدق نسبيا، وذلك تمشيا مع روح العلم وممارسته. إن العلم حقا يتصدى للدجماطيقية، لكن الدجماطيقية ترتكز على الاقتناع باليقين، وليس على الاقتناع بالصدق المطلق. وإذا ما تم تأويل رأى النسبيين مثل وليم جيمس وآخرين كُثر باعتبار أنهم مهتمون بشكل أساسى بمعارضة اليقين؛ فسنجد أنهم يقفون على أرض راسخة، رغم إخفاقهم فى تأطير معارضتهم للدجماطيقية بوصفها هجوما على الصدق المطلق.

لقد ذكرنا عوامل ثلاثة دفعتنا للقول بالصدق النسبى، فى الوقت الذى وجدنا فيه أنه من المستحيل فعليا تطبيق الفكرة النسبية. لقد قمنا حتى الآن بانتقاد اثنين من هذه العوامل الثلاثة، ألا وهما: مجاز بلوغ الصدق، وفكرة أن الصدق يتضمن اليقين. وما زال علينا تناول العامل الثالث، الذى يتكون من الخلط بين مدلول (مضمون) الصدق وبين مناهج تحديد أى العبارات تؤخذ على أنها صادقة. من الملاحظ أن مثل هذه المناهج متنوعة، وهى تتنوع بتنوع محتوى العبارات التى يتم تقييمها لبلوغ الصدق. على سبيل المثال؛ أن نُقرر صدق عبارات فى الفلك، فإننا نستعمل مناهج مختلفة تماما عن تلك التى نستخدمها فى مجالات التاريخ أو فى علم الحيوان أو فى الطب النفسى أو فى مجال اللغويات أو النقد الأدبى؛ فكل مجال من مجالات البحث يتطلب وسائله المميزة الخاصة

لتقييم صدق العبارات فى إطار موضوعها. تلك المناهج مختلفة نسبيا، لكن هذا لا يستلزم بوضوح أن يختلف معنى الحكم بالصدق من مجال لآخر أو حتى من تخصص داخل مجال معين إلى تخصص آخر. ومن ثم فإن حجة وجوب تأويل الصدق بوصفه نسبيا لأن مناهج تقييمه تختلف من مجال لآخر، ليست جديرة بأى اعتبار.

٣. الصدق فى مقابل التحقّق

Truth versus Verification

لقد قمنا بتفنيد الفكرة الكلاسيكية عن الصدق وذلك بنقد مصادر ثلاثة بارزة لرفضه من قِبل النسبيين، وعلينا الآن تناول بعض الحجج المستقلة ضد ردّ الصدق إلى التحقق أو التأييد أو التبرير أو ما شابه ذلك.(٥) نفترض على نحو نموذجى عبارة تكون إما صادقة أو كاذبة تمشيا مع مبدأ الثالث المرفوع. لكن بعض العبارات، رغم أنها قد تكون إما صادقة أو كاذبة، فإننا لم نتحقق عما إذا كانت بالفعل صادقة أو كاذبة. فعلى سبيل المثال لا نستطيع الآن أن نُثبت أن قيصر قد تناول الإفطار فى اليوم الذى عبر فيه الروبيكيون، كما لا نستطيع إثبات أنه لم يتناوله. لكن لا بد أن نعترف أنه إما أن يكون قد تناول إفطاره وإما أنه لم يكن قد تناوله، ومن ثم إما أن يكون تناوله لإفطاره صادقا وإما يكون عدم تناوله لإفطاره صادقا، حتى وإن كنا لا نعرف أيهما حدث بالفعل. وطبقا لمبدأ الثالث المرفوع، إذا كانت العبارة س غير صادقة، فإن العبارة لاس صادقة. لكن، إذا تم تأويل "صادقة" بوصفها "مؤيدة"، فإن هذا المبدأ يذهب سدى، حيث إذا كان تناول قيصر للإفطار فى هذا اليوم المقدّر (ب) غير مؤيد (مماثلا للقول إن ب غير صادقة)، فهذا لا يعنى أن" لا ب" مؤيدة فعلا (مماثلا للقول أن "لا ب" صادقة حقا) هكذا، لم نؤيد أيا من ب أو "لا ب"، بل إما أن تكون إما ب وإما "لا ب" صادقة، برغم أننا لا نعرف أيهما الصادقة بالفعل.

ونفترض بالمثل أيضا قانون عدم التناقض، القائل إنه لا توجد عبارة صادقة وكاذبة فى آن معا. بينما تكون بعض العبارات مؤيدة بالنسبة لبعض الأشخاص فى وقت معين ولكنها لا تكون كذلك بالنسبة لآخرين فى الوقت نفسه أو فى أى وقت آخر. إذا كنت ماهرا بما يكفى فى إخفاء ألم أسنانى عن عائلتى، سيكون لديهم سبب جيد لإنكار أننى أعانى حقا من ألم بالأسنان، بينما سيكون لدىّ أنا سبب كاف ومؤلم لإثبات أننى أعانى من ألم بالأسنان. لكن كونى أعانى من ألم بالأسنان لا يعد صادقا وكاذبا فى آن معا، برغم تأييد ما أعانى منه وعدم تأييده على السواء.

لنتأمل الآن التغيرات التى تحدث بمرور الوقت فى حالة تأييد نظرية علمية. لو أن نظرية معينة أثبتت أنها ملائمة من الناحية التنبؤية وأنها استوفت كل المعايير العلمية المقبولة خلال فترة معينة ، ثم بعد ذلك تم تكذيبها بشكل حاسم، فإننا لا نصفها فى البداية على أنها صحيحة ثم أصبحت فيما بعد كاذبة. بل نقول إنه كان يتم التعامل معها لفترة ما على أنها صادقة وبعد ذلك تم الحكم عليها بأنها كاذبة. وإلا، ينبغى علينا أن نكون مدفوعين إلى افتراض أن الظواهر الفيزيائية ذاتها تتغير مع تغير نظرياتنا الفيزيائية: مادمنا نتعامل مع النظرية النيوتنية على أنها صحيحة، فقد كانت صحيحة بالفعل، أى إن الطبيعة نفسها كانت نيوتنية. ومع انتهاء المذهب النيوتونى، توقفت الطبيعة عن أساليبها النيوتنية وأصبحت أينشتينية. وبالتأكيد، إن الطبيعة تتغير حقا، لكن ما السبب وراء الاعتقاد بأنها تتغير طوعا فى كل مرة يتم فيها تكذيب نظرية أساسية وحلول نظرية أخرى لاحقة لها محلها؟

وفضلا عن ذلك فبما أن كلا من هاتين النظريتين تزعم لا مجرد وصف مناطق كبيرة من الطبيعة فحسب بل تزعم وصف ما هو دائم وسائد فى كل المناطق، فإن التغير المتصوّر مستبعد. إنه من المحال منطقيا أن نتمسك بالنظرية الأولى وبنظرية أخرى- لا تتوافق معها على أنها صادقة- الأمر الذى يختلف عن

التمسك بالنظرية الأولى وبعد ذلك يتم التعامل مع النظرية المعارضة لها على أنها صادقة. إن التضارب بين هاتين النظريتين يُجبرنا فعلا على الاختيار بينهما لأن قانون عدم التناقض يمنع أن تكون النظريتين كلتيهما صادقتين فى آن معا. إنه يستبعد وجود توافق بينهما لولا حصرهما حديثاً فى نطاق محدود والنزعة النيوتونية الآن، بوصفها تنطبق فقط على فترة زمنية محددة بدلا من كونها نظرية كلية، وتنتهى بحلول نظرية آينشتين، مفهومة الآن بوصفها تبدأ من جديد فى الوقت نفسه. أما إذا تم إعادة تأويل هاتين النظريتين المزعومتين مرة أخرى على أنهما متوافقتان فيما بينهما، فلن يكون هناك أى ضغط منطقى للاختيار بينهما ولن يكون هناك أى دافع علمى نحو التقدم النظرى الذى أثير بالفعل من خلال عدم توافقهما الأصلى.

أما الأمثلة التاريخية على ذلك فهى لافتة للنظر: لقد ساد الاعتقاد بأن جاليليو قد أسقط كرات حديدية من برج بيزا المائل. بينما يعتقد الآن بوجه عام أن هذه القصة مجرد أسطورة، ولم يعد يعتقد أنها صادقة كما كان الأمر من قبل. والآن لا يمكن أن نتصور أنه لفترة من الوقت كان صحيحا أن جاليليو قد قام فى وقت ما بإسقاط كرات حديدية من البرج، وبعد ذلك أصبح صحيحا أنه لم يقم بذلك على الإطلاق. فسواء كان قد فعل هذا فى وقت ما أم لم يفعله على الإطلاق؛ فإن الحقيقة فى هذه المسألة ليست متقلبة، برغم أن تقديراتنا بالطبع أو آرائنا بالنسبة للصدق هى بالتأكيد عرضة للتغير(٦).

من المفيد ملاحظة أن وليم جيمس نفسه، فى دفاعه عن تحوّل الصدق، يبدو متناقضا مع نفسه بشأن المسألة الدقيقة التى نناقشها. فمن ناحية، يقول إن النظريات السابقة كانت صادقة فى "حدود الخبرة" الخاصة بها وأن العمليات السابقة كانت "عمليات صدق بالنسبة للقائمين بها رغم أنها ليست كذلك بالنسبة لنا". مع ذلك من ناحية أخرى يقول أيضا إن أحكامنا الماضية كانت صادقة على الرغم من أن المفكرين السابقين قد أضفوا "مظهرا متخلفا" على الماضى. بل إنه

يعترف حتى بأن آراء المفكرين السابقين كاذبة "بإطلاق" (واضعًا كلمة بإطلاق بين قوسين)، لأن حدود خبرتهم قد تمّ تجاوزها. حقًا، يبدو أن كل ما نجح فى توضيحه هو: أن ما نتعامل معه على أنه صادق يتغير من وقت لآخر مع تقدم البحث، لكن يبدو أنه يعترف بأنه بغض النظر عما يتم تناوله، فى وقت معين، على أنه صادق، فإنه يؤخذ على أنه صادق بالتأكيد، لأنه (كما رأينا) توجد صعوبات منطقية فى تناول الفكرة نفسها على أنها صادقة وكاذبة فى آن معًا. باختصار، فالتغير هو ما يطبع تقييمنا للصدق، لا الصدق فى حد ذاته(٧).

الصدق والثبات

Truth and Fixity

لقد قام البعض بالموازنة بين كون الصدق مطلقًا وبين ثبات العمليات الطبيعية المتغيرة بوضوح، وعليه تم دحض الرأى الأول بسهولة. لكن هذه الموازنة تنطوى على مغالطة، لأن هاتين الفكرتين مستقلتان تمامًا. فالصدق عبارة عن صفة تُنسب إلى العبارات والأحكام، والمعتقدات والقضايا، أو الأفكار، ولا تُنسب إلى الأشياء الطبيعية سواء كانت عمليات أو أحداثًا بصفة عامة. وقولنا إن الصدق مطلق يعنى أن كل ما تثبته العبارات الصحيحة ينطبق بلا قيد على الحالة؛ فلا يوجد أى مطلب آخر إضافى يشترط على العبارات الصحيحة أن تثبت فقط الأشياء المطّردة أو حالات الثبات. وأيما كانت التغيرات التى يجب أن تصفها العبارات الصادقة، فإن أوصافها المزعومة، إن كانت صحيحة، تكون صحيحة بإطلاق. إن عمليات المرونة التاريخية أو الأحداث التاريخية العابرة لا تتطلب وجود المرونة أو سرعة الزوال فى صدق أوصافها الصحيحة. وقد لاحظنا بالفعل استحالة تصور أن جاليليو فى فترة من حياته قد قام بإسقاط كرات حديدية من برج بيزا المائل فكان ذلك صادقًا فى البداية ثم أصبح كاذبًا فيما بعد؛ فالأمر إما أن يكون من الصادق تمامًا أنه قام بذلك فى فترة من حياته، وأما أنه صادق تمامًا أنه لم يفعل ذلك على الإطلاق فى أى وقت.

وبالمثل، فإن الصدق المطلق لقضية تقول إن الحرب العالمية الأولى قد بدأت عام ١٩١٤ لا يتضمن استحالة القول بأن بداية الحرب لا وقت لها، أى إنها فى حالة بدء طوال الوقت. والشروط المكانية والزمانية لمختلف أنواع هذه العبارات تنطبق على الأشياء التى توصف بعبارات صادقة، لكن هذا لا يقتضى أن يوصف الصدق ذاته بذلك. فلو أمطرت السماء فى بوسطن فى ٢٠ يونيو ٢٠٠٥ فإن جملة "لقد أمطرت السماء فى بوسطن فى ٢٠ يونيو ٢٠٠٥" ليست صادقة فقط فى بوسطن ولا هى صادقة فقط فى ٢٠ يونيو ٢٠٠٥، بل هى صادقة ببساطة.

إذن، فبمقدار ما يحتاج المذهب النسبى فى الصدق إلى الأخذ فى الاعتبار بمرونة التاريخ وانحراف التغير الطبيعى، فالهدف نفسه يمكن تحقيقه تمامًا وبدون قيد منطقى من خلال فكرة الصدق المطلق. مع ذلك، تحتاج هذه الفكرة إلى توضيح بسبب العديد من الاعتراضات التى يُعتقد أنها تتحداها مما يجعله أمرًا لازما، هذا إلى جانب مراعاة قانون عدم التناقض. وعلى سبيل المثال قد يتم الاعتراض على وجود فئة معروفة من العبارات التى لا يتغير صدقها بوضوح مع تغير الوقت، أو المكان، أو الشخص، على سبيل المثال:

اليوم هو الأحد.

هذه المدينة تصدر بالضبط جريدتين يوميتين.

إننى نباتى.

من الواضح أنه لا الجملة (١) ولا (٢) ولا (٣) تُعدّ صادقة أو كاذبة بشكل ثابت. فالجملة (١) تكون صادقة فقط أيام الآحاد، وتكون كاذبة فى أى يوم آخر؛ والجملة (٢) صادقة فقط فى المدن التى لديها بالضبط جريدتان يوميتان وكاذبة فى كل مدينة أخرى؛ والجملة (٣) صادقة فقط عندما يقولها شخص نباتى وتكون كاذبة إذا قالها أى شخص غير نباتى.

ردًا على ذلك، ربما نشير إلى أن تلك العبارات كلها غير كاملة وغير محددة، وجميعها لا تقدم تأكيدا محددا، لأنها من الناحية النحوية لا تحوى أى إشارات ثابتة تحدد الفاعل فيها. كيف يمكن تقييم صدق أى من هذه العبارات فى حين لم يتضح على أى شىء ينطبق محمولها بشكل افتراضى؟ افترض أن شخصًا ما قال "س مرشح ديموقراطى للرئاسة". هل يمثل هذا التعبير أى شىء أكثر من مخطط لقضية ما؟ من الواضح أن هذا المخطط لا يحتوى على قيمة صدق ثابتة لكن ربما يتم تحويله إلى عدد غير محدد من العبارات ذات قيم صدق الثابتة عن طريق إعطاء المتغير شسش اسمًا أو وصفًا، أو بوضع لفظ "كل" قبل الجملة أى "كل س تكون هكذا " أو "توجد س هكذا". إن نظرية الصدق المطلق لا ترفض أن تكون المخططات متنوعة فيما يتعلق بالصدق، لكن لا يجب الخلط بين المخططات وبين العبارات المحددة.

ربما نسلم بأن جملة (١) و(٢) و(٣) أكثر تحديدًا مقارنة بالمخططات ذات المتغيرات مثل شسش شصش أو غيرها. فكلمة "اليوم" على سبيل المثال، برغم تنوعها عندما تشير إلى شىء ما (مثلها مثل شسش عندما تخضع للإضافات الملائمة كما رأينا)، مع ذلك تتميز عنها لأن بها أحداثًا معينة، كل منها يشير إلى ما هو ثابت محدد من خلال سياقها المؤقت (بدون أى إضافة) بعكس شسش. فعندما ينطق متحدث معين بطريقة جازمة بعبارة "اليوم هو الأحد"، فإن كلمة "اليوم" تشير إلى اليوم الذى تلفّظ فيه المتحدث بهذا التعبير المحدد بالضبط. رغم أن الكلمة المجردة "اليوم" ربما تتنوع فى إشارتها من حادثة لأخرى، وهذا التنوع، بالنسبة لكل حادثة، محكوم بعلاقة عامة تحدد صلتها بوقت حدوثها. وبالمثل، تشير عبارة "هذه المدينة"، فى كل سياق تعبر عنه، إلى المدينة التى وقع فيها هذا القول. فهذه العلاقة العامة تمنع وجود التنوع غير المحدود الذى يتمتع به المتغير شسش وتقتصر إشارة "هذه المدينة"، فى كل سياق، على المدينة التى يقع فيها الحدث. وأخيرًا، تشير كلمة "أنا"، فى كل مناسبة تنطق فيها، إلى ناطقها الذى نطق بها؛ مثل هذه العلاقة تحدّ من التنوع التام لهذه الكلمة (وهذا

بعكس حالة شسش) التى تسمح بوجود مجال من التنوع فى إطار حدودها الخاصة.

مع ذلك، فإن الصيغ (١) و (٢) و (٣)، عند تأملها بمعزل عن سياق كلامها المحدد، لا تنجح فى تقديم توكيدات أكثر مما تقوم به المخططات. مع ذلك، فبمجرد الأخذ فى الحسبان بالسياقات ذات الصلة التى تُنطق فيها هذه العبارات، لا تصبح الإحالات المقصودة لكل قول محددة فحسب، بل تصبح قيمة صدق كل قول ثابتة أيضًا. وهكذا يكون تعبير "اليوم هو الأحد"، فى سياق محدد، إما صادقا وإما كاذبًا تماما (بشكل مطلق) بناء على اليوم من أيام الأسبوع الذى يشير إليه الناطق بكلمة "اليوم" فى هذا السياق، ولا يعنينا وجود قول مماثل بصيغة هذه الكلمات نفسها التى قد يكون له قيمة صدق مختلفة فى سياق مختلف عندما تتنوع كلمة "اليوم" بشكل يتناسب مع ما تشير إليه.

ومن الجدير بالملاحظة أن الكلمات ذات الدلالة المتغيرة أو كلمات الإشارة، مثل "اليوم"، "هذا"، "أنا" وغيرها يمكن أن تحلّ محلّها تماما تعبيرات غير دلالية ذات مرجعيات محددة. وبهذه الطريقة يمكن الحصول على قيمة صدق ثابتة يمكن الاحتفاظ بها حتى عند تكرار صيغة الكلمات نفسها فى ظروف مختلفة. على سبيل المثال، عندما نقول: "إن الرئيس ترومان ديموقراطى" بدلاً من قول الرئيس ترومان نفسه "إننى ديموقراطى"، سيصبح صدق العبارة الأولى ثابتًا، ليس باعتباره قولاً محددًا فحسب بل أيضًا باعتبار أن صيغة الكلمات يمكن تكرارها مرارًا وتكرارًا؛ وذلك بعد أن تمّ تحريرها من السياقات المتنوعة لكلمة "أنا" المحددة بمرجعياتها الخاصة[٨].

٥. الوضوح عند تارسكى وكارناب

مما يميز فكرة الصدق المطلق أنه يبدو واضحًا تمامًا، أى، أنه لا يضيف شيئًا إلى العبارة التى يُطلق عليها أنها صادقة. فتعبير "هذا صادق" يشبه كلمة "نعم"،

فهو مجرد نمط من أنماط الموافقة على عبارة مفهومة فى السياق، وهو أسلوب لإعادة تأكيد هذه العبارة دون تكرارها حرفيًا. بالمثل، فإن عبارة "حقا أن" "It is true that" المتبوعة بعبارة من العبارات، أو المحمول "هو صادق" المضاف إلى اسم أو وصف عبارة ما، لا يؤكدان شيئا أكثر أو أقل مما تؤكده العبارة نفسها. وتبدو عبارة "حقًا أن" مجرد أداة لإضافة توكيد على العبارة المعنيّة، بينما المحمول "هو صادق"، الملحق باسم العبارة أو وصفها، لا يثبت أى شىء آخر أكثر مما تثبته العبارة نفسها، فكل من المحمول والعبارة التى يتم حمل الصدق عليها إما أن يكونا صادقين معا وإما كاذبين معا. هكذا يكون حمل الصدق فى ذاته صحيحًا إذًا، وفقط إذًا، كان إثباته مكافئًا تمامًا لإثبات تلك العبارة المعنيّة. فالشروط نفسها التى تجعل العبارة الأخيرة صادقة هى أيضًا التى تجعل إسناد حمل الصدق ذاته إلى هذه العبارة صادقًا.

لقد كان يُعتقد أحيانًا أن وضوح الصدق المطلق معضلة، تثير السؤال الطبيعى المتعلق بنوع التوكيدات التى تحقق مثل هذا الصدق: هل تعدّ هذه التوكيدات ببساطة إضافية، ولا تخدم أى هدف محدد، ومن ثم غير ضرورية؟ يقدم لنا ألفرد تارسكى Alfred Tarski فى كتابه "التصور السيمانطيقى للصدق semantic conception of truth"(٩) وصفا يوضح فيه وظيفة مثل هذه التأكيدات بينما يبقى على وضوحها ويميز بينها وبين الأفكار النسبية عن التوكيد وما شابه ذلك. وقد أُطلق على تصوره هذا سيمانطيقى، لأنه يعالج موضوع إسناد المحمول "صادق" إلى عبارات محددة باعتبار أنها تعمل رابطًا بين هذه العبارات وبين الإسناد الحملى الذى تقوم به العبارات نفسها، فعلم دلالات الألفاظ (السيمانطيقا) يتركز على العلاقات بين اللغة وموضوعاتها.

إن إلهام تارسكى هو المبدأ الأرسطى القائل: "لأن نقول عما هو موجود إنه غير موجود، أو أن ما هو غير موجود إنه موجود، هو قول كاذب، وعندما نقول عما هو موجود إنه موجود، أو عما هو غير موجود إنه غير موجود، فهذا قول

صحيح". لقد تبنى تارسكى هذه الفكرة وصاغها صياغة حديثة واسعة الانتشار فى قضية تقول: "يتكون صدق العبارة من اتفاقها أو تناظرها مع الواقع". ويهدف معياره المقترح إلى تقديم إعادة صياغة دقيقة للفكرة الكامنة بالعبارة، مستبعداً الإشارة المبهمة للواقع. ويوضح تارسكى معياره بالإشارة إلى التكافؤ بين عبارة "الثلج أبيض"، وبين العبارة التى تختلف عنها تماماً وهى "الثلج أبيض عبارة صادقة"، فالجملة الأولى تشير إلى الثلج ذاته بينما الأخرى تشير إلى عبارة. ورغم اختلاف هاتين العبارتين تماماً، تكون إحداهما صادقة إذا، وفقط إذا، كانت الأخرى صادقة؛ حيث إنهما متكافئتان من هذه الزاوية، برغم أنهما غير متطابقتين تماماً. ويزعم تارسكى أن هذا التكافؤ المخصوص ينبغى أن يبقى تحت مظلة أى تعريف ملائم للصدق.

وللتعميم، يصيغ تارسكى الآن معياره السمانطيقى باعتبار أنه يتطلب، بالنسبة لكل تعريف، ضرورة الإبقاء على كل المتكافئات كما هو موضح بالشكل التالى:

"ـــ " تُعدّ صادقة إذا، وفقط إذا، ـــ .

لقد أدركنا أن ما يقع فى كلا الفراغين هو العبارة نفسها الخاصة بلغة الصيغة ذاتها فى ظل تأويل ثابت. ومن الواضح أن هذا المعيار ليس أداة لتكرار المعنى، حيث إن الفراغ الأيمن، المحدد بعلامتى تنصيص، يشكل اسم أى عبارة توضع بين علامتى التنصيص، أما الفراغ الأيسر فلا يشير إطلاقاً إلى العبارة المنصوص عليها فى الفراغ الأيمن. وإجمالاً، فإن هذا المعيار يقوم بالربط بين صدق العبارة الموجودة فى اليمين وبين الشرط المستقل الذى تصرح به العبارة المذكورة فى اليسار. (بالنسبة لاستخدام علامتى التنصيص الموجودة فى اليمين، إضافة لذلك يمكن أن تحلّ محلّها أى أداة تحديد أخرى، شريطة أن تشير إلى العبارة الموجودة فى الفراغ الأيسر). وهذه الصيغة تمثل تماماً المعيار السيمانطيقى للصدق عند تارسكى.

يربط هذا المعيار تنصيص عبارة ما بالعبارة المقتبسة، فالعبارة الأولى إشارة للثانية. لكن كما لاحظنا للتو، ليس التنصيص هو السبيل الوحيد لذكر عبارة ما؛

فعلى سبيل المثال يمكن للمرء أن يحدد عبارة ما من خلال وصفها، مثلاً، "العبارة الثانية الكاملة فى صفحة ٢٩٧ من المجلد الثامن من دائرة المعارف البريطانية" ثم يواصل التأكيد على أن العبارة الموصوفة هذه صادقة، حتى بدون معرفة ما هى صيغة الكلمات التى تُؤلف العبارة المذكورة. مع ذلك فإن الهدف أن يُفهم إسناد الصدق إلى تلك العبارة على أنه مكافئ للعبارة المذكورة نفسها.

لذا من الواضح أن هذا المعيار لا يُعدّ تعريفا للصدق، لأنه يفتقر إلى العمومية، ولا يستطيع التغلب على صعوبات كل سياق للقول "إنه صادق" عن طريق تحديد مكافئ معين. إضافة لذلك، فإن صيغة المعيار لا تمثل عبارة كاملة إطلاقًا فهى مجرد مخطط، يحتوى على فراغات، يوفر عند ملئه عددًا لا حصر له من عبارات نوعيّة، لذلك فهو معيار لا يصلح تعريفًا للصدق. مع ذلك، فإن المعيار يمثل شرط كفاية لابد أن يحققه أى تعريف صحيح للصدق من وجهة نظر تارسكى ألا وهو: فى أى تعريف مثل هذا، يجب أن تُصاغ كل عبارة بما يتفق مع صيغة المعيار التى تنتج عن التعريف. ليس من الضرورى هنا الخوض فى تعريف تارسكى نفسه، بوصفه مختلفًا عن معياره، لأن المعيار فى حد ذاته يكفى لتوضيح استقلال الصدق عن التأييد الذى يمثله، وبالتالى يعرض قوة المفهوم المطلق للصدق. إضافة لذلك، عند إثبات أن إسناد الصدق إلى عبارة معادلة للعبارة ذاتها، برغم أنها غير مطابقة لها، فإن المعيار يبرر الوضوح الذى ناقشناه من قبل، بأسلوب لا يؤدى إلى أية صعوبات منطقية.

لابد أن نلاحظ على وجه الخصوص أن هذا المعيار لا يقدم طريقة لتحديد ما إذا كنا نؤكد أو لا نؤكد العبارة المقدّمة؛ فهو على سبيل المثال، لا يخبرنا عما إذا كان الثلج لونه أبيض بالفعل أم لا. فهو يقول فقط إنه "حيثما نؤكد أو نرفض هذه العبارة، لابد أن نكون على استعداد لتأكيد أو رفض العبارة المرتبطة بها... وهى "إن الثلج أبيض" صادقة. لأن العبارات الصادقة، إضافة لذلك، تتنوع بلا حدود،

فهل من العجب أن يكون الأسلوب الأحادى لبلوغ الصدق المؤكد هدفًا صعبًا، وربما يكون مستحيلاً؟ على أية حال، يُعدّ هذا المعيار فى ذاته كافيا لبيان أنه لا يوجد غموض فى الصدق أكثر من الغموض الموجود فى العبارات المتنوعة نفسها التى يتم التأكيد على أنها صادقة. كما لاحظ "دبليو. فى. كواين "W. V. Quine": "أن إسناد (حمل) الصدق تحديداً إلى عبارة الثلج أبيض، على سبيل المثال، يبدو واضحا تماما لنا على أنه إسناد للبياض إلى الثلج "(١٠). لنتناول هذه الفكرة بشكل مجازى، يُعدّ الصدق انعكاسا سيمانطيقيًا لما تشير إليه أوصافنا المتنوعة ذاتها، ويعكس مطلق الصدق مدى وضوح مثل هذه الأوصاف كما هى. وبالطبع مناقشة الصدق فى حالات خاصة تفترض لغة خاصة. لكن عندما يظل تعارض الصدق المطلق مع الصدق النسبى فى إطار باراميترى (الحد الثابت) لأى لغة فإنه يكون فى هذه الحالة وثيق الصلة بالموضوع.

وإذا استخدمنا كلمة "أبيض" بمفردها كإسناد حملى، فإن السؤال "هل الثلج أبيض؟" لا يسمح بالاستفسار الثانى "أبيض بالنسبة لمن؟" مع ذلك، إذا استخدمنا الإسناد النسبى "أبيض بالنسبة لمن" لتمييز بعض الأشياء التجريبية عن غيرها، فيكون السؤال: "هل الثلج أبيض بالنسبة لـ"جونز"؟" مسموحًا به لكنه فى ذاته لا يسمح بطرح السؤال الآخر: "أبيض بالنسبة لـ"جونز" بالنسبة لمن؟".

يوضح "ردولف كارناب Rudolf Carnap بناء على معيار تارسكى، الفرق بين الصدق المطلق والتأييد، وحصانة الصدق من الاعتراضات الموجهة ضد اليقين. ويمكن تمثيل حجة كارناب، بشكل مختلف إلى حد ما، بالإشارة إلى العبارات الثلاث التالية(١١):

(١) إن المادة الموجودة فى الوعاء فى الوقت (ت) هى الكحول.

(٢) "إن المادة الموجودة فى الإناء فى الوقت (ت) هى الكحول" صادقة.

(٣) يعتقد "س" (يؤيد، ويقبل) الآن أن جملة "إن المادة الموجودة فى الإناء فى الوقت (ت) هى الكحول" صادقة.

طبقًا لرأى "تارسكى، تصح (١) فقط إذا صحت (٢)، لكن لا يمكن قول الشيء نفسه بوضوح على (١) و(٣). حيث إن الوعاء قد يحتوى على الكحول فى الوقت (ت)، بينما يعتقد "س" (يؤيد، ويقبل) الآن أن عبارة "إن المادة الموجودة فى الوعاء فى الوقت (ت) هى الكحول" جملة كاذبة. بالمقابل، ربما يعتقد "س" أن الجملة محل التساؤل صادقة حتى وإن كان الوعاء لا يحتوى على الكحول فى الوقت (ت) بل يحتوى على ماء. ينتج عن ذلك أن (٢) تخالف أيضًا(٣)؛ حيث إن (٢) تتوقف فحسب على الشروط التى توفرها (١). ومن ثم فإن جملة "إن المادة الموجودة فى الوعاء هى الكحول"، ربما تكون صادقة تمامًا لكن "س" لا يعتقد أنها صادقة، والعكس بالعكس. لذا تعدّ الحقيقة شيئًا واحدًا، أما كونها مصدقة، ومقبولة، أو مؤيدة بوصفها صادقة فى وقت معين فهذا أمر مختلف تمامًا.

حتى الآن، رأينا كيف أن معيار تارسكى يحل لغز وضوح الصدق عن طريق التمييز بين الهوية والتكافؤ، وهكذا يتم إستبعاد تهمة التكرار وكذلك يوضح القوة الخاصة بإسناد الصدق، الذى يعدّ مكافئًا للعبارات التى تُسند إليه ويكون غير مطابق له. لقد رأينا أيضًا حجة كارناب التى ميزت بين كل من الصدق والاعتقاد، والتأييد، وما شابه ذلك. أما الانطباع النهائى لهاتين النتيجتين فهو إدراك أن الصدق المطلق لا يمكن استبعاده ببساطة بوصفه عديم النفع، كما لا يمكن ردّه إلى مثل هذه الأفكار النسبية مثل الاعتقاد، والتأييد، والتحقق، والتبرير أو ما شابه ذلك.

٦. الصدق واليقين

ما زال علينا تناول تحد ثالث يواجه الصدق المطلق، هذا التحدى يلقى دعمًا كبيرًا من العلماء، والفلاسفة وكذلك من الأشخاص العاديين. يستند هذا التحدى على الحجة القائلة: ما دام لا يمكن إطلاقًا تحديد الصدق المطلق لأية عبارة تجريبية أوكذبها يقينًا، فلابد من التخلى عن المفهوم المطلق للصدق، لأهداف

علمية على الأقل. لقد استجاب كارناب لهذا التحدى بالتسليم بأن اليقين المشار إليه أمر مستبعد بالفعل. لكن، هل ينتج عن هذا أن يكون الصدق مرفوضًا؟ يتوقف مثل هذا الاستدلال بوضوح على المبدأ القائل: "ينبغى رفض الحدّ (المحمول أ) إذا لم نستطع أن نقرر بيقين أبدًا، بالنسبة لأى مثال معين، عما إذا كان هذا الحدّ ينطبق أم لا". لكن هذا المبدأ، كما يرى كارناب، "يؤدى إلى نتائج مستحيلة". لأننا لو لم نحسم على وجه اليقين استخدام كلمة "صادق" فى العبارة (٢) المذكورة أعلاه، فإننا للسبب نفسه لا نستطيع أن نحسم يقينًا استخدام "الكحول" فى العبارة (١)، وبالمقابل، إذا كنا على يقين بشأن الحدّ "الكحول" فى (١)، فإنه يمكننا بالمثل أن نكون على يقين من معنى "صادق" فى (٢). إذا اتبعنا المبدأ المذكور فى رفض ما هو "صادق"، فإننا سنضطر أيضًا إلى رفض كل الأحكام التجريبية بالمثل.

قد نضع إذن بدلاً من هذا المبدأ المُثار صيغة أخرى أضعف منه، وذلك كما يلى: "يكون الحدّ (المحمول P) حدًا علميًا صحيحًا... إذا، وفقط إذا، كانت العبارة التى تستخدم الحدّ فى مثال معين يمكن تأييدها إلى درجة ما على الأقل". لقد تخلصت هذه الصيغة من النتائج اللامعقولة الموجودة بالصيغة السابقة. بوضوح، إنها تجيز وجود "الكحول" لكنها أيضًا، للسبب نفسه، تجيز الحكم بأنه "صادق". والنتيجة الكبيرة لهذه الحجة هى أنه حتى إذا رفضنا اليقين تمامًا، فإننا غير مجبرين على رفض الصدق المطلق، الذى يتمتع بوظائف مهمة مستقلة تخصه، كما رأينا بالفعل.

من الوظائف الأخرى الجديرة بالذكر هنا العمل كشرط ضرورى للمعرفة بمفهومها التقليدى. وطبقًا لهذا المفهوم، إذا قلنا إن شخصًا ما يعرف أن P عندئذ تكون P مثبتة لنا على أنها صادقة، بالمعنى المطلق للصدق. ومما لاشك فيه أنه لا يمكننا زعم اليقين بالنسبة لهذا الإثبات؛ فإن حمل معرفتنا ليس معصومًا من الخطأ. وقد يتحول هذا الحمل ليصبح خطأ، لكنه لن يكون أسوأ من أى خطأ فى

محمولاتنا الأخرى التى نقوم بها، فكل حمل ليس معصومًا. فإذا سمحنا لأنفسنا بعمل محمولات من هذا القبيل، فكيف يمكننا أن ننكر على أنفسنا الحق فى عمل محمولات معرفية بصفة خاصة؟

وعلى وجه العموم، ما دام أننا لا يمكن أن نُجبر على فعل ما هو مستحيل علينا فعله، فلا يمكن أن نُجبر أيضًا على تحقيق اليقين فى أى من تصريحاتنا. ومع ذلك، يمكن توقع أن نصيغ محمولاتنا بما يتفق مع أفضل دليل متاح لنا، وأن نتعامل معها على أنها عرضة للانتقاد وعرضة للتعديل دائمًا بانتظار ظهور دليل مناقض مقنع. إن فكرة مثل هذا التعديل المستقبلى المتوقع فى الوقت الحاضر، هى حقًا تجعل التأكيد المطلق لمحمولاتنا الحالية غير متاح. لكن هذا التوقع الافتراضى لا يعدّ سببًا لنفى أى دليل راجح متاح لدينا الآن، أو سببا للامتناع عن إصدار أى حكم تمامًا. فى حالة إذا ما ظهر دليل مضاد كاف، فسيكون لدينا إذن سبب جيد لتعديل أحكامنا الحالية، لكن، فى هذه الأثناء، فإن الحقيقة المجردة القائلة بأن الدليل المناقض الذى قد يظهر فيما بعد لا يشكل أى سبب للتعديل الحالى. وباختصار، فإن المحمولات المعرفية لا تختلف عن المحمولات الأخرى فيما يتعلق باليقين. وليست مهمتنا أن نحكم على عصمة الصدق، بل مهمتنا تقدير مسئولية الصدق. عن طريق بذل أقصى ما فى وسعنا لجعل عبارة معينة مبررة عن طريق كل ما هو متاح لدينا من أدلة، عندئذ يمكننا بضمير مطمئن إثبات أنها صادقة.

٧. العبارات بوصفها مُمثلة للصدق

Sentences as Truth Candidate

لقد لاحظنا من قبل أنه يمكن تطبيق التبرير التفاعلى ليس فقط على العبارات، أى، التى تحمل قيمة الصدق، بل يمكن تطبيقه أيضًا على الأفعال، والقواعد، والقوانين، وكذلك على كيانات أخرى أيضًا. ونهدف هنا أولاً إلى أن

نتناول العبارات بوصفها تمثل الصدق، وسنناقش لاحقًا موضوعات التبرير الأخرى. هذه الخطة تضعنا وجهًا لوجه أمام سؤال جديد وهو: أى العبارات فى الواقع تمثل الصدق؟ ربما تبدو الإجابة واضحة، حيث يتم تعريف العبارات باستخدام اللغة المفترضة للعبارات محل التساؤل، أى، من خلال المعجم والقواعد النحوية الخاصة بهذه اللغة. لكن هذا الوضوح الظاهر لهذه الإجابة يُعدّ وهمًا، لأنه ليست كل الجمل النحويّة لأية لغة تحمل قيمة صدق.

أولا، ينبغى استبعاد الجمل الاستفهامية والأمرية باعتبارها ممثلة للصدق، حيث لا يمكن إثبات كون هذين النوعين من العبارات صادقًا أو كاذبًا، ولا يمكن تفسيرها على أنها موضوعات للاعتقاد. يجب أيضًا ملاحظة أن فكرة الصدق ترتبط بفكرة الدليل، كما يتضح من الحالتين اللتين أشرنا إليهما توًا، فلا عبارات الاستفهام ولا عبارات الأمر تحمل دليلاً لصالحها أو ضدها. وبعيدًا عن هذه الاستبعادات، هناك بعض العبارات الخبرية (الدلالية) المثيرة للجدل بسبب المفردات المعجمية التى تحتوى عليها تلك العبارات، فبعض المفكرين يستبعدون العبارات التى تستخدم تلك المفردات من بين مُرشّحات الصدق، بينما لا يثير مفكرون آخرون أى اعتراضات عليها. من أمثلة ذلك؛ تلك العبارات التى تستخدم مصطلحات أخلاقية أو معنوية، أو تلك التى تعبر عن موضوعات جمالية أو عن أية صورة من صور الأحكام الأخرى؛ والملاحظ هنا وجود فرق بين المنظّرين العاطفيين والمنظّرين الإدراكيين، فالعاطفيون ينكرون قبول مثل هذه العبارات بالنسبة لفكرة الصدق، بينما يثبت الإدراكيون تقبل هذه العبارات لفكرة الصدق.

٨. الحدود النظرية

Theoretical Terms

لقد ثار جدل كبير فى نطاق العلم انقسم المفكرون على أثره قسمين بشأن ما أُطلق عليه الاصطلاحات النظرية، والتى بوصفها تتميز عن الاصطلاحات

الكيفية الوصفية لخبرتنا العادية، من شأنها أن تعمل بشكل كبير على تكامل الأنساق العلمية وتعزيز قدراتها التنبؤية، والتفسيرية، والعملية؛ لذا، فقد رفض بعض المفكرين الاعتراف بوجود جزيئات ذرية وأى جزيئات أخرى يتم المصادرة عليها ولا تقع فى إطار مستوى قابل للملاحظة، ذلك برغم اعترافهم بالمزايا العملية والنظرية لمثل هذه المصادرات. هناك مثال آخر شهير وهو الكمية اللامتناهية الصغر infinitesimal، المقوّمة لحساب التفاضل والتكامل calculus وهى تمثل فى ذاتها أداة قوية فى علم الميكانيكا، لكنها من الناحية المنطقية تتناقض ذاتيًا عندما تطلب وجود تسارعات لحظيّة(١٢).

ومع ذلك فإن هؤلاء الشاكّين الذين عجزوا عن إثبات قيم صدق للعبارات ذات الاصطلاحات المشكوك فيها قد استمروا فى الاعتماد عليها، آملين فى ظهور ردّ reduction يمكن قبوله يومًا ما. والردّ الناجح الذى قام به "وايرستراس Weier-strass قد أعاد صياغة الكمية اللامتناهية الصغر من حيث مفهوم الاصطلاحات .limits لكن فى الحالات التى لم يتم ردّها، فإن الشاكين غالبا فهموا العبارات الخبرية (الدلالية) الواضحة على أنها مجرد أدوات للعلم تساعد فى الحساب، وفى التنبؤ، وفى التطبيق العملى، أكثر من كونها أدوات إثبات، لكنها تفتقد الأهلية للصدق.

٩. أشكال المذهب الأداتى

Varieties of Instrumentalism

إن أبسط أشكال المذهب الأداتى يتطلب ببساطة استخدام أفكار أخرى يتم تطبيقها على العبارات المشكوك فى أمرها بدلاً من تلك الأفكار المتعلقة بالصدق، معتبرة هذه العبارات مجرد آلية، والأداتيون المعتدلون يبقون على الصيغ العلمية المشكوك فيها دونما تغيير. ولا يحتاج هؤلاء الأداتيون إلا إلى تغيير التوجهات العاملة تجاه تلك العبارات، فيتحاشون تصنيفها كأدوات للصدق، ويستخدمون عوضًا عن ذلك صفات بديلة من مثل "مفيد"، "مُشوّق"، "يُؤيد"، "يُخفق".. إلخ، ذلك كلما تطلب الأمر بالنسبة للعبارات المشكوك فيها(١٣).

١٠. المذهب البراجماتى والمذهب الأداتى

Pragmatism and Instrumentalism

بعكس المذهب الأداتى، تقبل المعالجة البراجماتية الصيغ النظرية فى العلم كأدوات للصدق، ولا تقوم بأى تمييز فى جسد العلم بين العبارات التى تطمح إلى الصدق وتلك التى تعمل فحسب كأدوات رمزية. وطبقًا لهذا المسار، يتمتع البراجماتيون بميزة تبسيط الأمور الإجرائية، بينما يتميز الأداتيون، برغم تعقيدات تراكيبهم النحويّة (السينتاكس) الداخلية، بالاحتفاظ بالموقف النقدى تجاه الأفكار العلمية التى يستخدمونها. هذا الموقف النقدى مفيد للعلم ذاته، كما يوضح مثال "وايرستراس" Weirstrass المشار إليه أعلاه. ومع ذلك، فلأن المذهب الأداتى المعتدل الذى تناولناه يستخدم صيغ العلم الموجودة تمامًا كما يفعل المذهب البراجماتى، تمّ فى الغالب الخلط بين الموقفين، واعتبار التعارض بينهما ليس جوهريًا.

لقد تمّ اقتراح صياغات أقوى للمذهب الأداتى، تمّ التمييز بينها من خلال سعيها لعمل برامج لاستبعاد العبارات المشكوك فيها من الصيغ العلمية السائدة. وهذه الصيغ الاستبعادية eliminatist باعتبارها تختلف عن الأداتية المعتدلة تهدف إلى التخلص من العبارات المشكوك فيها الموجودة فى العلم بينما تحتفظ بالفائدة التى تقدمها مثل هذه العبارات حتى الآن[١٤]. ولسنا بحاجة هنا لمناقشة تلك الصيغ الاستبعادية بتفاصيلها الفنية. ويكفى القول بأن التركيز على العبارات كأدوات للصدق يتطلب قرارات تتعلق بنوعية العبارات التى نتعامل معها بهذه الطريقة لتطبيقها على مجالات علم معينة أو على مجالات أخرى تدّعى المعرفة.

دعنا نفترض أننا قررنا الآن أن نتعامل مع بعض العبارات فى لغتنا على أنها أدوات صدق، وأيضًا أصدرنا حكمًا على بعض هذه العبارات بأنها صادقة، فإننا نرى مع ذلك أنها معرضة للاستبعاد .withdrawal غير أننا ما زلنا ندرك أهميتها النسقية، أى، واقعة أنه لا يتم الحكم عليها بشكل انفرادى distributively محض،

واحدة بواحدة، ولكن باعتبارها عناصر فى مجموعات تطمح فى الحصول على مصداقية أعلى من منافساتها. وبرغم خضوعها للاختبار التجريبى كوحدات منفردة، يتم الحكم عليها فى النهاية من خلال مجال ترابطها مع وحدات أخرى تمثل أعضاء فى الأنساق العاملة.

١١. الأنساق، والبساطة، والرّد

Reduction، Simplicity، Systems

عادة لا تضم الأنساق فى العلم ببساطة عبارات أولية محدودة، موثوقة سابقة التصنيف pre-systematically يتم التعامل معها على أنها صادقة؛ لأنها قد تتعارض مع عبارات أخرى يتم تناولها بالمثل على أنها صادقة، ويتم الحكم عليها بشكل فردى. فالأنساق تتوسع، وتُصقل، وتضيق، وتتقارب لكى تُسهِّل وجود منظومة مترابطة عالية الاتّساق والكمال، وذلك من عبارات نسقية سلفًا تتمتع بدرجة عالية من المصداقية بوصفها مجموعة. وفى هذه العملية، تميل هذه الأنساق إلى تطوير لغة مشتركة، وتلح أيضًا على زيادة دقة العبارة، وملاءمة معايير الحكم، وتقديم مقياس كلما أمكن ذلك، وأخيرًا تسعى لوجود موضوع نظرى جديد واعد يزيد تكامل نطاق العبارات المتضمنة فيه. وبأسلوب الاستقراء الاحتمالى عند بيرس Pierce الذى ناقشناه من قبل، ربما تكتسب النظرية الجديدة المقترحة دعمًا من العبارات المتفرقة الموثوقة أوليًا والتى تنتج عنها بطريقة منطقية، لكن، الأهم من هذا، إنها اكتسبت دعمًا مؤيدًا لطريق المصداقية الذى حصلت عليه مجموعة العبارات عن طريق استحداثها. ومثل هذه النظريات الجديدة ربما تمنح كذلك العبارات المفردة دعمًا إضافيًا من خلال تفسيرها بينما تقوم بالشىء نفسه مع المجموعة التى تماثلها وترتبط بها من قريب أو بعيد.

تقوم الأنساق بأداء عدد من الوظائف المهمة والمتصلة. فهى تُبيّن الروابط بين عبارات مختلفة قد تمّ تناولها وحدها بوصفها فرديّة، وفى هذه العملية غالبًا ما يتمّ اكتشاف الأشياء المشتركة بين العبارات التى تنتمى إلى مجالات مختلفة. من الأمثلة الشائعة على هذا أن حلّت، محّل تقسيم أرسطو للحركة ما بين حركة أرضية وأخرى سماوية، ميكانيكا نيوتن التى وَحّدت بينهما. ومن الأمثلة الأخرى التى ناقشناها من قبل الأسلوب الذى كشفت به الأنساق التطورية الحديثة حتى الآن عن وجود روابط غير مشكوك فيها بين الأجناس المختلفة، ومن ثم أدت إلى زيادة كل من قوتها التفسيرية ومصداقيتها فى آن معًا. وكلما امتد هذا الترابط أكثر، أدى إلى زيادة فى تكامل النسق المقدم ودعمه.

إن الترابط يعدّ نتيجة طبيعية للبساطة. فكلما زادت بساطة النسق، وقلت فرضياته التصورية وقلت توكيداته المستقلة التى يضمرها بين عباراته المعطاة، عندئذ يصبح التكامل بين أجزائه أشد وأقوى. وتُعدّ مجموعة معينة من العبارات أبسط لأن محمولاتها المُكوّنة لها تُصبح أكثر ترابطًا من خلال التعريف، ويزداد ترابط عباراتها عن طريق الاشتقاق المنطقى. وقد تمّ مناقشة شكل محدد من البساطة بتوسع تحت مُسمى الردّ، وذلك بالرجوع إلى حالات تمّ فيها الترابط من جديد بين أنساق مستقلة بأسلوب شامل إما من خلال التعريف وإما بالاشتقاق.

ومن النماذج الجدليّة التى نُوقشت كثيرًا بهذا الشأن هو ردّ الرياضيات إلى المنطق، عن طريق تعريفات مناسبة للاصطلاحات الرياضية بواسطة حدود منطقية بالكامل، وبالأسلوب الذى أوضحه "وايتهيد" و"رسل" فى كتابهما المبادئ الرياضية (برنكيبيا ماتيماتيكا) Principia Mathematica الذى ذكرناه من قبل (انظر الفصل الأول "التبرير"). هذا الاقتراح، النموذجى فى نوعيّته ووضوحه، يُعّد خلافيًا بسبب الفروق الموجودة فى دلالة المنطق المفترض، وبصفة خاصة ما يتعلق بما إذا كان يجب اعتبار نظرية المجموعات جزءا من المنطق أم لا.

وهناك نموذج آخر تمت مناقشته كثيرًا وهو ردّ الديناميكا الحرارية إلى الميكانيكا الاستاتيكية وإلى النظرية الحركية للغازات(١٥). وتحليل "إرنست ناجل" لهذا النموذج يوضح تأويله لنوع رئيسى من الردّ فى العلم. وطبقًا لهذا التأويل، فإن مثل هذا الردّ يتضمن استنتاج قوانين العلم الذى يتمّ ردّه، من مبادئ العلم الذى يُردّ إليه، وكذلك ربط اصطلاحات العلم الذى تمّ ردّه باصطلاحات العلم الذى رُدّ إليه والتى تكفى لتُمكّن الاستنتاج من التقدم للأمام(١٦).

تُعمّق الارتباطات التى ناقشناها توًا مصداقية النسق، وبالتالى تقوى دعمه النسبى. ولنعد إلى تشبيه بيرس للنسق العلمى على أنه كابل من الأسلاك الرفيعة المتشابكة، فكلما كان النسيج أشد، قلت الأسلاك المفككة والمتدلية، وزادت قوة الكابل. أو لنغير الشكل بما يتفق مع اقتراح "رسل"، إذ يحصل أى جسر على دعاماته القوية ليس فقط من الحوامل العمودية التى ترتكز عليها أجزاء الجسر الخاصة بل أيضًا من القضبان المستعرضة التى تربط تلك الحوامل بعضها ببعض. فكلما زاد الدعم الموزع على البنية كلها زادت قوتها. وكذلك الحال، تزيد المصداقية إذا تعاملنا مع بنية النظرية(١٧).

إنه لمن الصعب تحقيق الردّ. فإذا تناولنا الحالتين التوضيحيتين اللتين ذكرناهما من قبل، فسنجد أن تحقيق هذا الردّ يفترض مُسبقًا وضوحًا تامًا للعبارات التى يجب ردّها وكذلك للعبارات التى ينبغى أن تُردّ إليها، وكذلك ينبغى الوضوح التام للتعريفات التى يتم توظيفها أو المبادئ الإضافية، إن وجدت، والتى قد تُستخدم فى الربط بين الاصطلاحات التى يتم ردّها إلى الاصطلاحات التى تُردّ بالتالى إليها، وكذلك لابد من الوضوح فيما يتعلق بالمبادئ المنطقية التى تُسهم فى عمل الاشتقاقات المطلوبة للعبارات التى يتم ردّها والمستمدة من تلك التى تُردّ إليها بمساعدة التعريفات والمبادئ الإضافية المسموح بها.

ولأن الردّ بالأسلوب الذى تطرحه هاتان الحالتان التوضيحيتان يعدّ بالغ الصعوبة، بل يعدّ نادرًا، فقد أخفقت محاولات معروفة جيدًا فى تحقيق واحد أو

آخر من تلك الأمنيات. هكذا، لم ينجح كل من المذهب الظاهراتى، فى محاولته ردّ القضايا الفيزيائية إلى قضايا ظاهراتية، كما لم تنجح النزعة الفيزيائية، كلاهما لم يكلل سعيه بالنجاح بسبب افتقاده للوضوح فيما يتعلق بأى من هذه الرغبات. ومن المحاولات المعيبة الأخرى محاولة الاتجاه الفردى الميثودولوجى me-thodological individualism الذى يهدف إلى ردّ علم الاجتماع أو علم السياسة إلى قضايا سيكولوجية خاصة بأشخاص مفردين.

إن إخفاق بعض برامج الردّ لا يُعدّ بأية حال إخفاقًا على الأصالة، ولا يُعدّ تفريطًا أو مضيعة تامة للوقت. مثله مثل تكذيب الفرضية العلمية، الذى غالبًا ما يُقدم معرفة جديدة ومهمة، مُحفزًا لأُطر جديدة ومُحدثا لفرضيات بديلة، فإخفاق الردّ يُعدّ موجّهًا فى الأساليب المماثلة analogous، ويجعلنا قادرين على نبذ الإستراتيجيات العقيمة ويدفعنا للتحرك فى اتجاهات أخرى. كما هو الحال مع التكذيبات العلمية أيضا، فإن إخفاقات الردّ تتيح الفرصة فيما بعد لإجراء فحص تفصيلى لتفسير تلك الإخفاقات ومن ثم الوصول إلى فهم جديد.

هناك ردود أفعال أخرى غير سارة تجاه إخفاق برامج الردّ. من ردود الأفعال هذه الجواب اللاذع الذى يقول: "إننا على أية حال لا نحتاج صورة ردّ نموذجية نقتدى بها، حيث يمكننا تحقيق الردّ ببساطة بتخفيف هذه المتطلبات النموذجية". ومن ثم ينجح المذهب الظاهراتى فى النهاية؛ لأن كل المعرفة الفيزيائية تتأسس على الملاحظة، وكل الملاحظة ظاهراتية. وبالمقابل، يفلح فى الواقع الاتجاه الفيزيائى لأن كل شىء نعرفه عن الظواهر العقلية يرجع إلى كائنات حية، أى إلى بعض العناصر الفيزيائية. وتعدّ النزعة الفردانية الميثودولوجية ناجحة أيضًا فى ردّ علم الاجتماع إلى علم النفس: لأن الشعوب، والحالات، والثقافات التى يتعامل معها علم الاجتماع ليست إلا أفرادًا من بنى البشر. ويظهر لدينا هنا ما أطلق عليه "الردّ الأنطولوجى "الوجودى" ontological reduction بديلاً للردّ بالشكل

النموذجى الذى ناقشناه، وتخفيف متطلبات هذا الردّ الأخير ينحصر فى ترك عملية اشتقاق العبارات التى تمّ ردّها من عبارات الردّ ذاتها.

المشكلة هى أن الردّ الأنطولوجى، كما يُطلق عليه، لا يُعد ردًا على الإطلاق، فلا تأثير له فى تبسيط مجموعة العبارات المُرجّحة التى بدأنا بها. إن العبارات التى تمّ ردّها بطريقة أنطولوجية لا يمكن استبعادها لصالح عبارات الردّ. فهى تظل فى منظومتنا، معلقة غيرمتكاملة ليتم توفيقها كما هو الحال من قبل، ولا تضيف أى قوة أو دعم يتجاوز ما كان متوفرًا من قبل. مما يزيد الأمر سوءًا، إن مصطلح "الردّ الأنطولوجى" يدعونا أن نعتقد أنه يشير إلى أنواع من الرد الحقيقى، ويجيز لنا أن نفترض، بطريقة لا معقولة، أن علم النفس تم ردّه إلى الفيزياء بالإضافة إلى علم النبات واللغويات.

ومن ردود الفعل المُحزنة أيضًا تجاه إخفاقات برامج الردّ تلك الاستجابة الجدلية القائلة: ربما يُعتقد أن الإخفاق المعترف به بالنسبة لبرنامج معين ما هو إلا مجرد إخفاق مؤقت، يتم التغلب عليه مستقبلاً بواسطة برنامج ناجح لم يتحقق. يبدو كل شىء على ما يرام، ولا اعتراض على مثل هذا الحكم فى ذاته، لكونه مجرد تعبير عن الإيمان بوجود ردّ حقيقى أصيل. ربما يقوى هذا الإيمان من بعض الجهود الإيجابية الهادفة الجديرة بالثناء للعثور على مثل هذا الردّ. لكن الاستجابة الجدلية، من ناحية أخرى، لا تقوى مثل هذه الجهود، بل، تنطلق لمستوى سيمانطيقى أعلى وتقدم حججًا تزعم توضيح، أو إنكار، أن هذا الردّ الحقيقى موجود بالتأكيد، أو تدعو للتأمل فيما إذا كان هذا الردّ ممكنًا أو محتملا أم لا وقد صُبت محيطات من مداد الفلاسفة فى جهود لتجعل مثل هذه الردودّ موثوقة أو غير موثوقة، مع تقصيرها فى تقديم واحد منها، وصُبت محيطات إضافية فى التفكير فيما يتعلق بإمكانية مثل هذا الردّ.

ومن الأمثلة على المناقشة الجدلية التى تم الترويج لها على مستوى عال جدًا لتمكن نفسها من اتخاذ القرار تلك المناظرة الحديثة حول ما يطلق عليه نظرية

هوية الجسم - العقل المطروحة فى صياغة "هربرت فايجل Herbert Feigl.(18)
الذى أقر بأن "أى تقرير مفصل للهويات النفسية الفيزيائية فى هوية واحدة يُعدّ موضوعًا للتقدم المستقبلى فى الأبحاث النفسية الفسيولوجية، مع ذلك يزعم "فايجل" أنه "من المقبول وجود أنواع معينة فحسب من العمليات الدماغية تتطابق فى بعض جوانبها (ربما فى تكوينها) مع الإحساسات الأولية التى يمكن معرفتها عن طريق الخبرة والاتصال المباشر .acquaintancewise، وفى تلخيص "ويلفريد سيلارز" Wilfrid Sellars، إن زعم (فايجل) (الذى يفنده سيلارز) يُعدّ من بين الكليات universals التى قد تجد تعبيرًا فى محمولات لنظرية ينبغى تطويرها عن حالة المخ وبعضها مطابق لكليات الإحساس الأولى"(19). ولأن نناقش أى أنواع المحمولات هى التى يجب إدراجها فى نظرية غير معروفة عن المستقبل فذلك يشبه المسألة الشائعة عن الملائكة التى ترقص على رأس دبوس. وكما أكد كارل بوبر بشكل صحيح، إن كان هناك أى منطقة تتداعى فيها الثقة التنبؤية للعلم، فهى فى التنبؤ بمفرداته ونظرياته المستقبلية، فلو كان بمقدور العلم التنبؤ بها، لكان بمقدوره أن يمتلكها(20). حتى لو تمكنا إلى حد ما أن نتنبأ ببعض سمات الردّ المحددة للعلم المستقبلى، فلن نتقدم مقدار ذرة نحو هدف الردّ الحقيقى. إن وهم مثل هذا التقدم لا يُعدّ إلا سرابًا حقًا، ينبغى مقاومته لنجرى سريعًا نحو متطلبات الردّ الأصيل، الذى يقوم بتبسيط وتوحيد وتقوية المجموعة النظرية المترابطة لمعتقداتنا.

لقد تحدثنا من قبل عن كتلة المعتقدات التى بدأنا بها، والتى تم تعديلها فى مسار الخبرة التأملية سعيًا وراء المصداقية المتزايدة للكتلة فى مجموعها. ومن المهم الآن ملاحظة أن هذه الكتلة لا تشكل نظرية واحدة أو مجموعة عنقودية نظرية theoretical cluster بل هى مزيج مجتمع لكل معتقداتنا، الصادقة والكاذبة، العامة والخاصة، المهمة والتافهة. وبداخل هذا التّجمّع توجد جيوب لتنظيم نسقى، يحوى عبارات تشترك فى مفردات أساسية وترابطات منطقية متقاطعة.

تلك الجيوب تُجسدها مجالات علمية أو حقول النظرية بطريقة أكثر وضوحًا. مثل هذه الجيوب ما أُطلِق عليه المجموعات العنقودية clusters وهى تسمية غامضة بلا شك وذات دلالة متغيرة، لكنها كافية لأهدافنا الحالية. إنها مجموعات عنقودية ربما تعد ممثلة لعمليات الردّ التى قد توحدّها وتقوّيها، والتى تتجه نحو المصداقية المتزايدة للنطاق الواسع الذى يحيط بها.

١٢. الأزمات فى العلم

Crises in Science

لقد بات واضحًا لماذا يُعتبر الردّ رغبة أساسية للبحث العلمى، فهو يشذّب مجموعات الافتراضات المتفرقة ذات الصلة بالموضوع، وبالتالى يعزز دعم ما يتبقى منها. ومساعى الاقتصاد، والبساطة، والجمال يتم تجسيدها فى الوصول للردّ ذاته. ومن المفهوم أيضا أن المحاولات غير الناجحة للردّ غالبًا ما يتم النظر إليها على أنها إخفاقات علمية حتى أنها، فى بعض الحالات، توصف بأنها أزمات. من بين الأمثلة الحديثة البارزة على المحاولات غير الناجحة حتى الآن محاولةُ التوفيق بين الميكانيكا الكلاسيكية وبين نظرية الكوانتم، وإخفاق هذه المحاولات حتى الآن فى العثور على طريقة لجمع القوى الفيزيائية الأساسية الأربع فى إطار نظرى واحد، وتلك القوى هى: القوة القوية، والقوة الضعيفة، والكهرومغناطيسية، والجاذبية. ولاجدال فى صدق الرغبة الشديدة فى إنجاح مثل هذه المحاولات فى النهاية، لكن من المبالغة وصفها بأنها أزمة الفيزياء التى نعجز حتى الآن عن إيجاد حل لمشكلتها. إن السعى الحديث المتوقد لإيجاد حلّ عبر مجموعة أفكار مترابطة، والتعهد فى النهاية بتقديم "نظرية لكل شىء"، يعدّ العرض الأقصى للرؤية المنحرفة التى تصيب قد العلم.

لقد انتقد عدد من الكُتّاب المعاصرين سلسلة نظريات لفشلها فى توليد تنبؤات قادرة على تقديم اختبارات تجريبية. لكن النقد الصحيح يشير أولاً إلى

تنوع وعدم تجانس كتلة المعتقدات التى تستمد منها المجموعات العنقودية العلمية بداياتها كتخصصات حاسمة. حتى لو استبعدت كافة معتقدات هذه الكتلة المجموعات العنقودية، فإن احتمال وجود نظرية واحدة تشمل هذه المجموعات وحدها لهو أمر مستبعد لدرجة لا تستحق الدراسة. وفكرة أن الموقف الطبيعى فى العلم عبارة عن إطار تفسيرى شامل وواحد، وبدونه نقترب من حالة الأزمة، يختلف بدرجة كبيرة مع الوقائع. بصرف النظر عن مدى اعتقاد العلم فى قدرته على التفسير، فقد افتقد العلم، فى كل فترة من فترات نموه، تفسيرات عدد لا نهائى من الوقائع. وفى تشبيه أثاره "برتراند رسل"، إن الوقائع التى تمّ تفسيرها والمعروفة للبشرية تشبه محتويات زورق متصدع، بينما الوقائع التى لم يتم تفسيرها تتجاوز قدرة كل بحار الأرض. أما الموقف الافتراضى فى العلم فهو تنوعات شاسعة من الاعتقادات والمخططات الشارحة التى تميز المجموعات العنقودية الموجودة، أكثر من كونه موقفًا يعبر عن الاطراد. فهذا التنوع لا يدل على وجود أزمة بل يدل على الحالة السوية.

١٣. الردّ والتّوسع

Reduction and Expansion

من الواضح تماما أن الإصرار على الردّ يمثل دافعًا رئيسيًا فى البحث العلمى، يعكس الهدف المنهجى (الميثودولوجى) "للتبسيط". ومن الواضح أيضًا أن تصميم هذا الهدف لأقصى مدى يقودنا إلى تخيل حالة يتم فيها ردّ كل شىء بواسطة نظرية واحدة فقط، والمثل الأعلى المقترح للعلم يوجه كل جهود البحث للسعى وراء هذا الهدف. مع ذلك، لا يُعدّ الردّ هو النموذج الوحيد الذى يحرك البحث العلمى وتقدمه، رغم أنه يُعدّ أحد لحظات هذه العملية. أما التوسع فهو لحظة أخرى، وهو مزود بقوة الحث على استكشاف مناطق بعيدة عن متناول المجموعات العنقودية الموجودة تمامًا. يقوم الردّ بالتبسيط والتحويل؛ بينما يقوم التوسع

بالاستكشاف والتركيب. والنتيجة التى تنتج عن ذلك، حيثما نقوم بفحص العلم فى أى فترة معينة، يبدو واضحًا وضوح الشمس: إن العلم عبارة عن تجمّع لمجموعات عنقودية متنوعة، كل منها يمثل نتاج محاولات حاسمة لتحقيق متطلبات الوضوح، والمصداقية، والبساطة، وكذلك خضوعه للاختبار المنطقى والتجريبى. وما يربط تلك المجموعات العنقودية بعضها ببعض هو التقيد والالتزام المشترك بمثل هذه المطالب التى تعبر عن القيم العلمية الأساسية. غير أن التنوع بين المجموعات العنقودية يُعدّ بالأحرى موضوعًا للاختلافات المفاهيمية، ويساعد على صياغة مجموعات من العبارات تفتقر الى العلاقة التركيبية أو السيمانطيقية الظاهرة.

إن مجموعات العلم تغير طبيعتها ونطاقها من فترة زمنية إلى الفترة التى تليها، لكن النمط الإجمالى لعموم القيمة بين تلك المجموعات المتحدة مع التنوع المفاهيمى القائم بينها يظل مستمرًا خلال كل فترة من الفترات التى نختارها. وتعرض المجموعات الموجودة جهود كل من النمو الجديد وجهود التبسيط؛ وكذلك الحال بالنسبة للتوسع وبالنسبة للردّ أيضًا. تلك المراحل المكملة لبعضها البعض لا تبدو بالطبع فى مهمة العلم متعاقبة بالنسبة للمجموع الكلى لهذه المجموعات. ولا تنتظر مراحل النمو الجديدة فى العلم نتيجة تلك التبسيطات فى عملياتها؛ فهى تظهر فى مناطق محددة بشكل آنى أو غير آنى، مع وجود عمليات ردّ فى مكان آخر فى تطور دائم لكنه غير منتظم. وفكرة وجود نظرية لكل شىء تعدّ رؤية لمستقبل يتوقف فيه العلم عن النمو، وتصل حركته التقدمية إلى حالة توقف خامد، ولا يجد أمامه عوالم جديدة ليفتحها. وهذه الرؤية التى تعبر عن وجود فردوس مستقر فى انتظار مصرع العلم تعدّ على خلاف مع كل ما نعرفه عن تاريخ العلم، وتتجاهل مرحلته التوسّعيّة تماما بينما المبالغة فى مرحلته الردّية تتجاوز كل تقدير. وما لم يكن القول بوجود "نظرية لكل شىء" يعنى وجود نظرية لكل شىء داخل مجال مقيد تقييدًا واضحًا، فستكون هذه الفكرة مجرد سراب.

الهوامش

1. W. V. Quine, From a Logical Point of View (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), pp. 134-35.
2. W. V. Quine, The Ways of Paradox (New York: Random House, 1966), ch.1.
3. William James, Pragmatism (New York: Longmans, Green, 1907), p. 218.
4. Ibid, p. 200.
5. My discussion in the following three sections draws from chapter 2 of my Conditions of Knowledge (Chicago: Scott Foresman, 1965, and University of Chicago Press, 1978, 1983).
6. See A. Koyre, "Galilee et l'Experience de Pise:' Annales de L'Universite de Paris (1937): 441-53, and Herbert Butterfield, The Origins of Modern Science (New York: Macmillan, paperback edition, 1960), pp. 81-82.
7. James, op. cit., pp. 223-24.
8. On indicator words, see Nelson Goodman, The Structure of Appearance, 3rd ed. (Boston: Reidel, 1977), pp. 261-75.
9. Alfred Tarski, "The Semantic Concept of Truth: and the Foundations of Semantics:' Philosophy and Phenomenological Research 4 (1944); see also Readings in Philosophical Analysis, H. Feigl and W. Sellars, eds. (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), pp. 52-54. See also W. V. Quine, From a Logical Point of View, op. cit., ch. 7.
10. Quine, ibid, p. 138.
11. Rudolf Carnap, "Truth and Confirmation," in Feigl and Sellars, op. cit., p.54.

12. On the problem of infinitesimals and Weierstrass' solution, see W. V. Quine, Word and Object (Cambridge, MA: Technology Press of MIT and New York: John Wiley and Sons, 1960), pp. 248-51.

13. See Israel Scheffler, The Anatomy of Inquiry (Indianapolis: Hackett, 1981), pp. 186-88.

14. A discussion of several such eliminatist programs is contained in Scheffler, ibid., pp. 188-222.

15. Ernest Nagel, The Structure of Science (New York and Burlingame: Harcourt, Brace & World, 1961), ch. 11, esp. pp. 338-66.

16. 16 Ibid.

17. Russell, op. cit., pp. 395-96.

18. Herbert Feigl, "The Mental and the Physical;' in Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 2, H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, eds. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), vol. 2, p. 457.

19. Wilfrid Sellars, "The Identity Approach to the Mind-Body Problem," in Boston Studies in the Philosophy of Science, R. S. Cohen and M. Wartofsky, eds. (New York: Humanities Press, 1965), p. 78.

20. K. Popper, The Poverty of Historicism (London: Routledge, 1961), ch. 7.

الفصل الثالث

عوالم

١- فلسفات الصدق

لقد حان وقت العودة إلى موضوع الصدق، وبصفة خاصة لتناول عدد كبير من المعالجات الفلسفية المتعلقة بالصدق، وقد تناولنا من قبل بعض الجوانب التحليلية لمزاعم الصدق. وعرضنا بعد ذلك التصور السيمانطيقى عند "تارسكى" بالإضافة إلى بعض التفاصيل المتضمنة فى تأويله. وقد أشار "كواين" إلى معيار "تارسكى" للصدق على أنه نوع من اللاتنصيص، لأنه يتناول إسناد الصدق إلى جملة معروضة (منصوص عليها) فى لغة بعينها ليكون مكافئًا للجملة المعلنة ذاتها ضمن هذه اللغة ذاتها[1]. لقد لاحظنا أن الرؤية اللاتنصيصية تُضعّف التعريف، وتقدم معيارًا يختلف عن التعريف الأصلى، ولا تقدم وسيلة استبعاد للحمل "هو صادق" من كل سياق يظهر فيه، كمثال على ذلك، وإحدى العبارات الصادقة

بشكل افتراضى ليس منصوصًا عليها لكنها تكون مُحددة بطريقة أخرى مبتكرة. إلا أنه يقدم شرط الكفاية الذى يجب أن يلتزم به كل تعريف كما يزعم "تارسكى". ويقدم "تارسكى" أيضًا تعريفًا أصيلا للصدق بالنسبة للغات النمطيّة، لكنه بالنسبة للاستخدام العام لم يقدم إلا معياره السيمانطيقى.

لقد حاول الفلاسفة تعريف الصدق بشكل تقليدى، وسعوا لتوضيح طبيعة الصدق فى صيغة عامة. لقد قامت إحدى مدارس الفكر (الواقعية) بتعريف الصدق بما يُناظر الواقع؛ بينما قامت مدرسة أخرى (المثالية) بتعريفه بما يتسق مع مجموعة المعتقدات. وفى المناظرات التى دارت بين هاتين المدرستين المتنافستين، تواترت الحجج المألوفة بشكل متكرر، دون إيجاد حلّ للتنافس بينهما. وقد فشلت المدرسة الواقعية سواء فى تفسير الواقع الذى تزعم الإشارة إليه أو فى إيضاح علاقة التناظر التى تستشهد بها. وفشلت المدرسة المثالية أيضًا فى تحديد كيف يمكنها أن تُفرد مجموعة واحدة متّسقة بوصفها صادقة مقابل عدد لا نهائى من المجموعات الأخرى التى لا تتسق مع المجموعة الأولى. أما المدارس الفلسفية الحديثة فقد قامت بمحاولات شجاعة للتغلب على الفجوات الموجودة بين الاتجاهات الواقعية والاتجاهات المثالية فى رؤيتهما الخاصة للصدق، ومع ذلك لم تحقق إجماعًا فى هذا الأمر.

لقد ساندت المدرسة الوضعية المنطقية مناظرة سابقة غير حاسمة بين اثنين من روادها الكبار وهما "مورتيس شليك Mortiz Schlick" الذى دافع عن التأويل الواقعى، و"أوتو نيوراث Otto Neurath" الذى أيّد وجهة النظر المثالية(٢). وقد اشترك الفلاسفة البراجماتيون فى طرح حجة عامة لفهمهم للمعنى، لكنهم أظهروا انقسامات عميقة فى تأويلاتهم للصدق.

ولقد ناقشنا بالفعل "وليم جيمس" الذى تناول الصدق باعتباره صفة قابلة للتغير، ورأى أنه يتكون فى سياق الخبرة، واعتبره اسمًا جامعًا لعمليات التحقق. "أما سى. إس. بيرس" من ناحية أخرى فقد اختلف تمامًا عن "وليم جيمس"،

وأطلق على قابلية الصدق للتحول "بذرة الموت" التى أتيحت لها فرصة إفساد البراجماتية، التى هى فلسفة "مفعمة بالحياة"(٣). إضافة لذلك، لقد استمد كل من "بيرس" و"جيمس" إلهامهما من العلم بوصفه مناهضا للنزعة الدجماطيقية، وقد أيد كل منهما المبدأ الذى أسماه بيرس "نزعة الوقوع فى الخطأ"(٤). لكن كيف استطاع "بيرس" الدفاع عن ثبات الصدق مع تصريحه بالوقوع فى الخطأ؟ لقد لاحظنا من قبل وجود فرق بين الصدق المطلق واليقين، هذا الفرق الذى يسمح بشن هجوم على اليقين وترك الصدق المطلق دون مساس. ونظرًا للفشل فى إقرار هذا الفرق، فقد أنكر "جيمس" وجود الصدق المطلق وكذلك وجود اليقين، وبينما يميّز "بيرس" بين الاثنين، يرفض اليقين ويدافع عن المطلق، أى عن الصدق الثابت. هكذا، تجمع نزعة الوقوع فى الخطأ هذين المفكرين بينما يفرق بينهما تأويل الصدق.

لا يؤيد بيرس ببساطة ثبات الصدق، بل استمر فى تقديم رؤيته العامة عن الصدق باعتبار أنها "وجهة نظر مقدر لها فى النهاية أن يوافق عليها كل من يفحصها".(٥) إنّ الصدق فكرة مثالية ومطلقة، أىّ: أن الصدق لا يُعدّ نسبيًا طبقا للزمن، أو الشخص، أو الظرف، بل إنه يُمثل الحدّ الثابت الذى يتجه نحوه البحث(٦) والآن فى منعطف تهكمى، يبدو أن "جون ديوى" قد أساء تفسير تصور بيرس للصدق وذلك فى معرض تصريحه بأن تعريفه الخاص، "للإثبات المقبول"، يتفق تماما مع تصور بيرس.(٧) فمن الواضح أن مثل هذا الإثبات النسبى يتعلق بالوقت، وبالشخص، و بالظرف، ومن ثم فهو يتعارض تعارضا صارخا مع فكرة الصدق المطلق عند "بيرس" بما هو "الرأى.. المُقدّر له فى النهاية أن يوافق عليه كل من يفحصه".

والآن لا يمكن بالطبع تناول رأى بيرس فى الصدق بجدية باعتباره احتكاما لفظيا إلى القدر Fate . كما لا يمكن أن يكفى قبوله النهائى، مهما تحقق، بوصفه علامة صدق هنا والآن. فهو بوصفه معيارًا يُعدّ بلا جدوى، فلا يُقدم إيضاحًا بل

يُقدم وهْمًا. والفكرة الدالة على الصدق بوصفها دوام الاعتقاد تنسجم مع رؤية بيرس للبحث باعتبار أنه يبدأ بالشك وينتهى بتقرير الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد الدائم يُفترض أنه مقصود و لا يُقتصر إطلاقا على لحظة معينة و لا يكون عُرضة مرة أخرى للشك أو الاستبدال. غير أن دوام الاعتقاد هذا، مثله مثل القبول الأقصى، هو بعيد تمامًا عن كونه يصلح معيارًا للصدق، إذ إنه لا يكشف عن نفسه فى أى وقت معلوم.

وقد اقترح "نيلسون جودمان" معالجة للصدق من منطلق الدوام فى مناقشته الدقيقة فى كتابه "أساليب صناعة العالم" .Ways of Worldmaking (*) فيقول: "على الرغم من أننا لا يمكن أبدا إثبات ديمومة شىء أو مادة ما، لكن بوسعنا إثبات استمراريتها بدرجات متفاوتة بلا ديمومة. وبالمثل، على الرغم من أننا لا يمكننا أبدا إثبات المصداقية الكاملة أو الدائمة، لكن يمكننا إثبات القوة والاستمرارية بدرجات متفاوتة دون وجود للمصداقية. فهل نُعرِّف إذن المصداقية الكاملة والدائمة التى لا يمكن تحقيقها بأنها الصدق الذى لا يمكن تحقيقه؟" يقع هذا الاقتراح تحت وطأة الاعتراض بأن المصداقية الكاملة و الدائمة ربما ترتكز على الكذب، وهكذا تحيد عن الصدق. ويقترح "جودمان" هنا أنه لا يعنينا على الإطلاق أى انحراف مثل هذا. وربما نتنازل إذن عن الصدق لصالح المصداقية الكاملة والدائمة: "حتى وإن تعذر تحقيقها بالمثل فإنها قابلة للتوضيح من منطلق ما يمكن إحرازه، تمامًا مثلما يمكن توضيح الديمومة من منطلق الاستمرارية"(٨).

(*) رأيت فى البداية أن أترجم عنوان كتاب جودمان "Ways of Worldmaking" إلى "أساليب صياغة العالم" باعتبار أن الفلاسفة يقدمون رؤياهم و تصوراتهم ووجهة نظرهم عن العالم فى صورة صيغ مكتوبة تحمل آرءهم هى ما أسماه كارل بوبر: "العالم الثالث" المنفصل عن العالم الأول الفيزيائى وعن العالم الثانى الذاتى، غير أننى اكتشفت، من خلال نقد شفلر لجودمان، أن الأخير يقصد فى كتابه بالفعل "طرق صناعة العالم" بالمعنى الحرفى وليس "صياغة" أو "تصور" أو "رؤية" عن العالم المستقل عن الذات العارفة. بل يرى أن النُسخ هى التى تصنع العوالم بالمعنى الحرفى كما يبين شفلر. (المترجمة).

لم ينسب "جودمان" هذا الرأى لنفسه، بل قدمه على أنه أحد البدائل التى يناقشها فى سبيل تقديم اقتراحه الخاص عن الصواب rightness بوصفه مقولة رئيسية تضم الصدق، بالإضافة إلى بعض السمات الأخرى ذات الصلة بتقييم "نُسخ versions متنوعة سواء فى العلوم أو فى الآداب والفنون. وهو يرى أن مثل هذه النُسخ أو الصياغات ربما تكون صحيحة على حد سواء رغم تناقضها، فهى تحدد العوالم المتناقضة مع الصيغ التى ابتدعناها.

٢ - المذهب الإجرائى والصدق

Operationism and Truth

قبل تناول الموضوع الأكبر عن صناعة العالم، ربما نلاحظ، بشكل عابر، تعليق "جودمان" بأنه "فى غياب أى وصف محدد وتوجيهى، نقوم بتطبيق اختبارات متنوعة نقوم بفحصها بمقابلة بعضها البعض ومقابلتها بتصنيف تقريبى وجزئى عن القضايا بوصفها صادقة وكاذبة. فالصدق، مثل الذكاء، ما هو إلا ما تختبره الاختبارات؛ و قد يكون الوصف الأفضل للصدق هو الوصف الإجرائى من حيث الاختبارات والإجراءات المستخدمة فى الحكم عليه"(٩). ومن الواضح فى هذا الصدد،أن مناقشة جودمان اللاحقة لصحة الاستنباط والاستقراء تجعل الاستخدام اللاواعى لـ"الصدق" بلا تعريف أو جدارة.

إن هذا الذى يُطلق عليه المنحى الإجرائى يرجع إلى الأبحاث المبكرة "لجودمان"، التى يرفض فيها السعى وراء "تعريف دقيق وشامل" فى بعض الحالات الصعبة: وكما يقول: "... إن أكثر ما نحتاج إليه هنا هو عدد من الحالات الواضحة التى يمكن تقديرها، وأن توجد إمكانية للتعامل مع الحالات الشاذة والتى تنطوى على مفارقة باستخدام قواعد معقولة". ومرة أخرى "لسنا بحاجة إلى تعريف كامل. فإذا كان الحيوان الموجود أمامنا بوضوح دُبًا قطبيا، فيكون

السؤال عما إذا كان يوجد دببة قطبية على أرضنا أم لا محسوما حتى وإن كنا لا نعرف كيف نُعرِّف الدب القطبى أو كنّا غير متأكدين أن هذا ينطبق على بعض الحيوانات الأخرى أم لا"(١٠). ومن ثم هل من الممكن أن يكون السعى الفلسفى بحثا عن تعريف للصدق مضللا، أى مجرد سعى وراء سراب؟

من المعالجات التى تفضل هذه الإمكانية رأى يرجع إلى معيار "تارسكى" السيمانطيقى الذى يوضح أن حمل الصدق على عبارة ما يجب أن يكون مكافئًا للعبارة نفسها. وحيث تكون العبارة الأخيرة واضحة لنا، كذلك حمل الصدق ينبغى أن يكون واضحًا لنا بالمثل، مكونًا حالة ظاهرة بوضوح تام، وعنصرًا إيجابيًا لصالح التعريف الإجرائى. وكما رأى "كارناب" أيضًا، فإنه لكى نحكم على محمول الصدق بأنه غير مقبول؛ إذ إن عدم إمكان تطبيقه بنوع من اليقين سيؤدى، بطريقة لا معقولة، إلى الحكم على كل محمول تجريبى بأنه غير مقبول بالمثل للسبب نفسه. وبالمقابل لكى نجيز أى محمول تجريبى بسبب تطبيقه على بعض حالات يمكن تعزيزها إلى درجة ما فذلك يجيز محمول الصدق للسبب ذاته.

وفى الواقع، لا يمثل محمول الصدق أى مشكلة خاصة أو فريدة من نوعها مقارنة بالمحمولات الأخرى فى اللغة موضع البحث. بالتأكيد توجد بعض القيود الخاصة على استخدام هذا المحمول لتجنب المفارقات المعروفة للمرجعية الذاتية كما فى حالة الكذّاب. ولكن بتحقيق بعض هذه القيود الضرورية (وبعد الإعداد للتوافق مع المفارقات الأخرى إذا ظهرت)، نجد أن محمول الصدق لا يقل وضوحا عن أى محمول آخر نريد قبوله لتحقيق أهدافنا الوصفية المستقلة، وحتى دون حاجة إلى تعريف. بالطبع إننا بحاجة إلى تذكر أن إسنادات الصدق، مثلها مثل أى إسنادات أخرى، تُصاغ بلغات محددة، وما يعتقد أنه صادق ما هو إلا كلام أو تعبير يؤخذ على أنه ينتمى إلى لغة محددة محل الدراسة.

والمحمولات الوصفية فى لغة محددة، واضحة بما يكفى لتمكن إسناد المحمول "صادق" من أن يؤدى عمله جيدًا فى هذه اللغة وقد لا يكون بهذا الوضوح نفسه

فى لغة أخرى. واستخدام المحمول "صادق فى اللغة" بدلا من المحمول "صادق"، يُعدّ التقاء لمحمول الصدق اللغوى، مع باراميتر اللغة التى جعلته صريحا(11).

لا يمكن للمرء ببساطة دراسة الواقع وإحصاء الحقائق الماثلة للعيان؛ فهذا الإحصاء يُعدّ إسهامنا نحن، ولا وجود له بشكل صريح فى الواقع الذى نقوم بفحصه. وبالإضافة إلى اللغة المحملة، قد يتم فرض قيود معينة، وهى قناعات أو تعديلات على استخدام محمولاتنا وذلك لأغراض عملية، أو نظرية، أو اصطلاحية، أو تبسيطية. وسواء كان التقرير الوصفى المحدد (الذى يشير إليه جودمان بمصطلح "النسخة" version) صحيحًا أو لا، فهذا يعتمد على لغته المفترضة وكذلك على التراكيب التأويلية الموضوعة من قِبل واصفيها الموكلين بها. وقد تُفهم نُسخ العالم الصحيحة المختلفة، على أنها متناقضة، وقد لا يمكن ترجمتها أو ردّها إلى بعضها البعض. فالعوالم المفترضة التى تحددها تلك النسخ والتى تماثلها متباينة، والصورة التى تمثلها هى صورة لمصفوفة متعددة.

إضافة لذلك، ما دام أنه يمكننا وصف أى شىء عن طريق وصفه فقط، فإن الشرط الذى حددناه شرط عضال؛ حيث لا يمكننا مواجهة الواقع المُحكم، ولا يمكننا إيجاد سبيل لدمج كل نسخ العالم الموثوقة التى وضعناها فى نسخة واحدة. لذا يبدو أن كل معرفتنا تتكون من مجموعات وصف متفرقة حددتها النسخ التى قمنا بتشكيلها أو التى ورثناها. وتبدو هذه النتيجة بسيطة تمامًا حيث إن أوصافنا الموجودة مؤلفة بالفعل من عناصر لغوية اشترطنا أن تكون ذات قوة مرجعية. مع ذلك، هناك أمر آخر يتعلق بافتراض أن نسخنا إنما تحدد لا أوصافنا فحسب، بل الأشياء التى تزعم أنها تشير إليها كذلك.

مع ذلك، قام "جودمان" بهذه النقلة المفاجئة حين كتب: "إننا بالطبع نريد أن نُميّز بين النسخ ذات المرجعية وبين التى لا مرجعية لها (=التى تشير إلى الأشياء وتلك التى لا تشير إليها)، ونريد الحديث عن الأشياء وعن العوالم التى تمّ الرجوع إليها (أشارت إليها)، إن وجدت؛ لكن هذه الأشياء والعوالم وحتى الأشياء التى

صُنعت منها، كالمادة، واللامادة، والعقل، والطاقة، أو أى شىء آخر قد تمَّ تشكيلها مع الأشياء والعوالم نفسها"(١٢).

٣ - التوقف على النُسخة

Version-Dependence

لقد أثار موقف "جودمان" جدلا طويلا دار بينى وبينه(١٣). فقد كان رأيى أنه "قد تدعى نسختنا أنها صادقة؛ سواء نجحت فى الإشارة إلى الأشياء أو أنها لم تتجاوز الصياغات الظاهرة، ومن ثم ليست هى التى تحدد صدقها، إن كانت صادقة، كما أنها لا تخلق الأشياء التى تتحدث عنها ولا تحدد تلك الخواص المزعومة عن الأشياء"(١٤).

هناك بعض الضبابية تجعل هذه المسألة وما يتصل بها غامضة وتلقى بظلالها على فكرة التوقف على النسخة. يزعم "جودمان" أنه "رغم أن منضدة تكون مختلفة عن المناضد، وأن برجًا يكون مختلفا عن الأبراج، فمازالت المناضد والأبراج وكل الأشياء الأخرى مشروطة بالنسخة التابعة لها ومتوقفة عليها ver-sion-dependent.(١٥). لكنه أكد أيضا أن "التوقف على النسخة لا يتضمن أن النُسخ تخلق عوالمها لكنها فقط لديها عوالم تستجيب لها"(١٦). إذا وضعنا هذا التصريح الأخير لـ"جودمان" بجانب عبارته السابقة القائلة:"...عندما أقول إن العوالم يتم صُنعها، فإننى أقصد هذا بالمعنى الحرفى... بالتأكيد أننا نصنع النسخ، والنسخ الصحيحة تصنع العوالم. ومع ذلك، قد تكون العوالم المتميزة صُنعت من نسخ صحيحة، فصناعة النسخ هى صناعة العوالم"(١٧). بصعوبة يمكننا تجنب الانطباع بوجود عدم اتساق كامل بين التصريحين. فلو فهمت التوقف على النسخة حقًا على أنه لا يتضمن أن العوالم تنشأ عن طريق النسخ (الصحيحة)، ولكنها فقط "تستجيب لها"، حينها يتم إزالة الملاحظة اللاذعة

المنسوبة لهذه العلاقة. ومن ثم نحتاج إلى التنازل عن عبارة أن "النسخ الصحيحة تصنع العوالم " حرفيًا، وذلك لتجنب التناقض الذاتى. ومن ناحية أخرى، إذا واصلنا التأكيد على العبارة الأخيرة مع الانصياع لعبارة أن "... التوقف على النسخة لا يتضمن أن النسخ تقوم بصناعة العوالم، ولكن فقط لديها عوالمها التى تستجيب لها". فى هذه الحالة ستظل الملاحظة اللاذعة المنسوبة لهذا الرأى باقية(١٨).

والآن فإن "جودمان" نفسه لا يؤكد لنا اعترافه بتهديد عدم الاتساق هذا ولا يعترف بالطريقتين المتضادتين اللتين تخيلنا أنهما تستبعدان هذا التهديد. ويبدو أن رأيه الرسمى وهو "إننا نصنع النسخ، والنسخ الصحيحة تصنع العوالم"، صيغة تشكل أساس مذهبه بالكامل باعتبار أنه "اتجاه نسبى جذرى يخضع لقيود صارمة، وينتهى إلى شىء قريب من اللاواقعية"(١٩).

إن قيوده الصارمة، وكذلك إصراره على التمييز بين الصدق والكذب، جعلاه بعيدًا عن النزعة الذاتية. لكن لاواقعيته قد باعدت بينه وبين الواقعية، كما أن نسبيته الجذرية أبعدته عن تبنى مثل هذه الأفكار الميتافيزيقية المطلقة كالمادية، والمثالية، والثنائية، وما إلى ذلك. ومن جانبى لم أقتنع بلاواقعية "جودمان"، كما شرحتها أعلاه. وهنا بدلا من مراجعة بعض حججى المتنوعة عن مسائل ذات صلة، أقوم بعرض نقطتين من نقاط الخلاف الأساسية بينى وبين جودمان.

يقول جودمان: "لا يمكن أن نجد أى خاصية مستقلة للعالم فى النسخ كافة. فكل ما يمكن قوله بصدق عن عالم ما إنما يعتمد على القول نفسه، وليست المسألة هى أن كل شىء يمكن قوله يكون صحيحًا، ولكن أى شىء نقوله بصدق... رغم ذلك يتم تحديده ونسبته إلى اللغة المستخدمة أو إلى أى نسق رمزى نستخدمه. ولا يمكن وضع حد فاصل بين سمات العالم المتوقفة على الخطاب وبين تلك السمات التى لا تتوقف عليه".

ومن جانبى، أردّ على هذا بأن المشكلة مع (حجة جودمان) هى أنها تدعو لفكرة السمة feature. ولكن، ما هذه السمة؟ أفترض أنه بالنسبة لمفكر اسمى no-minalist مثل "جودمان"، لن تكون السمات عبارة عن خواص أو فئات لكنها مجرد حدود أو محمولات، تُفسر على أنها رموز من نوع أو آخر أو تتكون عن طريقها. وبالطبع يبدو بوضوح أن السمات تعتمد على القول، أى أنها تظهر من خلال عملية إنتاج رمزى... مع ذلك، سواء كانت السمة أو المحمول الخاص بعملنا عديم القيمة أم لا فهو لا يعتمد بالطريقة نفسها على القول؛ فسواء كانت القضية صادقة أم لا، فهذا أمر مستقل عن قولنا، وهذا ما يوافق عليه "جودمان". من ثم، إذا كان "جودمان" يقصد من "سمة للعالم" أنها سمة ليست عديمة القيمة فى الواقع، فإن أى سمة معينة تكون سمة للعالم وتكون بالفعل مستقلة عن نسختنا. ووضعها بوصفها سمة للعالم لا يعتمد على ما يُقال عنه"(٢٠).

وفى حديث آخر متبادل بينى وبين "جودمان"، يقول: إننى منزعج من قوله: "إن الاصطلاح أو الصورة أو أى نسخة أخرى تختلف عادة عما تشير إليه، ويظل أيضًا هذا الحديث عن العوالم قابلًا للتبادل مع حديث النسخ الصحيحة". وكان ردى عليه: "إننى فى الواقع لست منزعجًا على الإطلاق من قضية من هذا النوع، فقد أصبحت معروفة جدًا من خلال معيار "ألفريد تارسكى" السيمانطيقى عن الصدق. هكذا، كتب جودمان "إن النسخة التى تقول إن هناك نجمًا ساطعًا فى السماء ليست فى حد ذاتها ساطعة أو بعيدة، وهذا النجم ليس مؤلفًا من الحروف. ومن ناحية أخرى، لأن نقول إنه يوجد نجم هناك وأن نقول إن قضية يوجد نجم هناك قضية صادقة تعادل إلى حدّ ما الشىء نفسه، رغم أن القول الأول يبدو أنه يتحدث عن النجم بينما القول الثانى يتحدث عن القضية".

بل إن ما يزعجنى حقًا هو ما انتقده "جودمان" بنفسه، فى قوله: "الفلاسفة (الذين) يخلطون أحيانًا بين سمات الحديث وبين سمات موضوع الحديث". كما يواصل قائلا: "نادرًا ما نستنتج أن العالم يتكون من كلمات لمجرد أن الوصف

الصحيح للعالم تقوم به الكلمات". ومن جانبى أودّ أن أضيف هنا: "نادرًا ما نستنتج أننا نقوم بصناعة العالم لمجرد أننا نصفه وصفًا صحيحا"[٢١].

٤ - الفروق بين الفلاسفة ذوى التوجهات العلمية

Differences among Scientifically Oriented Philosophers

أود الآن العودة إلى الارتباطات الفلسفية بين فكرتى الصدق والواقع. بالطبع لابد أن يكون عنصر المعرفة صحيحا، ولذا تستمر قصة الواقعى المعروفة، ولكى تكون صحيحة، لابد أن تتفق مع ما يُطلق عليه "شليك" بالتعبير القديم الجيد "الاتفاق مع الواقع"[٢٢]. أما كيف يمكن تحديد موضع ما يُطلق عليه "نقطة الاتصال الثابتة بين المعرفة والواقع" بالضبط فهذا يمثل مشكلة شائكة اختلف عليها العديد من الفلاسفة ذوى التوجهات العلمية. فقد انقسم المفكرون الوضعيون مثل "كارناب" و"شليك" نفسه بشأن هذه المسألة، كما اختلف أيضا المفكرون البراجماتيون أمثال "بيرس" و"جيمس" بشأن هذا الموضوع، رغم أنهم جميعًا اتخذوا من العلم نموذجًا فى سعيهم للمعرفة بطريقة تجعل النظرية فى مواجهة الواقع المُلاحظ.

والفكرة الشائكة critical point بالنسبة لكل هؤلاء المفكرين هى أن الفكر لابد أن يكون مقيدا ببيانات خارجية عنه إن لم تكن تعسفية. وقد ذكرنا من قبل البراجماتى "سى. إس. لويس" الذى صرح بقوله: "ما لم ندرك أن محتوى المعرفة حالة مستقلة عن العقل، ربما نفقد المغزى المميز للمعرفة. ولأن الهدف من المعرفة هو أن تكون صادقة مع شىء يتجاوزها... فالمعرفة فعل حقيقى له هدف حقيقى حيث إنها تسعى إلى تحقيق شىء تعرف أنها ربما تفتقده. فلو لم تكن المعرفة مستقلة عن فعل المعرفة، فهل سيكون الأمر كذلك؟"[٢٣].

لقد تنوعت التأويلات الفلسفية للعلاقات الوثيقة بين المعرفة والصدق والواقع بما لا يتسع المقام لتناولها هنا تفصيلا. لذا سيكون تركيزنا فى البداية على تأويلين متناقضين أساسيين، وهما تأويل "بيرس" و تأويل "جودمان"، وسنتناول بعد ذلك تأويلا ثالثا مُفضلا عندى. وجميع هذه التأويلات تؤكد التمييز بين الصادق والكاذب، وكذلك تؤكد الربط بين الفكر والعالم أو العوالم.

لقد ابتعد كل من "بيرس" و"جودمان" عن المثالية والذاتية، وأكدا أن الفكر لابد أن يلتزم بالمعايير الموضوعية ذات الصلة. لكن بيرس أكد وجود عالم واحد ليس من صنعنا، مؤولا "البحث" على أنه اقتراب من هذا العالم، بينما يرفض "جودمان" تمامًا افتراض وجود عالم واحد، حيث يرى أننا نحن الذين نصنع العوالم عن طريق تكوين العديد من نُسخ (صور) العالم world-versions. هكذا نجد أن موقف "بيرس" واقعى وأحادى monistic بينما موقف جودمان غير واقعى وتعددى. أما عن موقفى الخاص فهو يختلف عن هذين الموقفين من حيث إنه واقعى تعددى plurealistic أى أنه واقعى وتعددى فى آن معًا. وسوف أتناول هذه المواقف بالترتيب.

٥ - الواحدية، والتعددية، والواقعية التعددية

Monism، Pluralism، Plurealism

تبدو "الفرضية الأساسية" لمنهج العلم بالنسبة لبيرس هى أنه "توجد أشياء واقعية مستقلة تمامًا عن آرائنا حول هذه الأشياء"(٢٤). ويرى أيضًا أن "كل أتباع العلم مقتنعون تمامًا بأن عمليات البحث، لو أخذت مداها بما يكفى فحسب، فستوفر حلا واحدا محددًا لكل مسألة يمكن تطبيقها عليها"(٢٥). وعندما شرح وجهة نظره، صرح بأن العلماء "قد يتوصلون فى البداية إلى نتائج مختلفة، ولكن، بمجرد أن يقوم كل عالم بإتمام مناهجه وعملياته، ستنطلق النتائج بثبات مع بعضها البعض باتجاه مركز معين... فقد تبدأ عقلياتهم المتباينة بآراء متعارضة

تماما، لكن تَقدم البحث يقودهم بقوة خارج ذواتهم ليصلوا إلى النتيجة نفسها. هذا النشاط من الفكر الذى لا يقودنا إلى ما نرغب فيه، بل يؤدى بنا إلى هدف محدد، يشبه عملية المصير. فليس هناك تعديل فى وجهة النظر التى تبناها العلماء، ولا انتقاء لوقائع أخرى لدراستها، ولا حتى نزعة طبيعية للعقل، تجعل الإنسان قادرًا على الفرار من رأى مُحتم. وهذا القانون العظيم متضمن فى تصور الصدق والواقع. والرأى المُقدّر له فى النهاية أن يكون محل اتفاق تام لكل من يقوم بدراسته هو ما نعنى به الصدق، والموضوع المتمثل فى هذا الرأى هو الواقع. وهذا هو تفسيرى للواقعية"(٢٦).

تبدو النزعة الواقعية فى هذه الفقرة جلية فى نظرتها للعلم بوصفه يفترض مسبقا وجود أشياء تستقل صفاتها تمامًا عن آرائنا التى نُكوّنها عن هذه الأشياء، وكذلك يفترض وجود كيانات معارضة لرغباتنا وأمنياتنا. ويبدو المذهب الأحادى متضمنًا فى هذه الفقرة من خلال فكرة أن نتائج العلم "تتحرك بثبات مع بعضها البعض باتجاه مركز معين من قبل"، أى أنه هدف مُقدّر لا يمكن لأى باحث علمى الفرار منه، حتى من خلال تغيير الموضوع. والاقتراب من مثل هذا المركز يُعد اقترابًا تقدميًا من الصدق، هذا الصدق الذى يكون موضوعه واقعيا. ويقول "بيرس": "يوجد اتجاه عام فى تاريخ الفكر البشرى يؤدى بنا إلى اتفاق عام واحد، إنه الرضا الكاثوليكى"(٢٧).

الآن ينبغى الكشف عن أهلية هذا التصوير الحى picturesque للرأى المُحتم المتضمن للصدق والممثل للواقع عن طريق تقديم إحالة إلى اللغة. حيث إن القضايا الصادقة التى تُعدّ مقومات اللغات المختلفة، كل منها بالإضافة إلى منطقها، تتضمن قواعد نحوية مُعينة وقاموسًا خاصًا. والأبحاث العلمية المميزة (المحددة) لفروع العلم المتخصصة، على الرغم من أنها قد تشترك فى أدوات نحوية ومنطقية مشتركة، يمكن تمييزها من خلال قواميسها الخاصة المنطقية جدا. ومثل هذه الأبحاث تتبع مسارات منفصلة باستمرار؛ فالنتائج العلمية بدلا من أن تتحرك بثبات نحو مركز معين، فإنها تميل إلى أن تتفرع أثناء متابعتها

المتزايدة للمخططات المختلفة، ولا يحدّها أى قيود مُقدمة على مقولاتها الفعّالة. قارن على سبيل المثال لغات الاقتصاد والجيولوجيا والطب النفسى وعلم النبات وعلم الوراثة واللغويات.

إن الردّ، بوصفه إستراتيجية عامة للعلم، هو بالطبع دائمًا وثيق الصلة بالموضوع؛ حيث إنه يُبسّط نظرياتنا ويُزيد مصداقيتها إلى الحد الذى يمكن تحقيقه، ومن ثم يُنمى ثقتنا بها. لكن عمليات الردّ التى تُعتبر ناجحة بشكل كبير كانت جزئية دائمًا. فإمكانية وجود عمليات ردّ شاملة تقوم بردّ العدد الإجمالى للتخصصات العلمية فى وقت محدد وبأى درجة يمكن تقديرها إلى تخصص واحد فقط هى وهم من أوهام العلم. وأيا ما كان الميل نحو ردّ تدريجى فإنه ليس أكثر من قوة تُقابل بالميل نحو ابتكار تخصصات علمية جديدة.

ومع ذلك، ما زال الاتجاه الأحادى مُؤَيَّدًا من قبل العديد من المفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى الأسبقية المفترضة للفيزياء من بين كل فروع المعرفة العلمية المختلفة. فمن وجهة نظرهم أن كل فروع المعرفة العلمية يمكن ردّها فى النهاية إلى الفيزياء. والكلمة الإجرائية هنا هى "فى النهاية" ultimately لأنه من الواضح أن النظام الواقعى للعلوم لا يدل على إمكانية ردها إلى تصورات ونظريات الفيزياء الحالية. وحقًا تبدو فكرة الفيزياء ذاتها مثيرة للجدل حيث إن مفردات، ومصادر، وقضايا الفيزياء تُعدّ مستغرقة دائمًا فى تيار التغيير. كما لا يجب الخلط بين إمكانية الردّ وإمكانية التمييز الأنطولوجى.

على سبيل المثال قد تُفهم المقاطع اللغوية morphemes ووحدات الكلام الصغرى (الفونيمات) phonemes على أنها موضوعات فيزيائية، لكن الاصطلاحين "مقطع" morpheme و"فونيم" phoneme لا يمكن تعريفهما فى المفردات الحالية للفيزياء، كما لا يمكن ردّ اللغويات بصفة عامة إلى الفيزياء المعاصرة.

وحيث أصبحت إمكانية ردّ أفرع المعرفة العلمية إلى الفيزياء الحالية أمرًا مستبعدًا، فكذلك فكرة إمكانية ردّها إلى فيزياء مستقبلية أخرى أضحت فكرة

غير محددة. والافتراض الأضعف عن إمكانية الردّ النهائى إلى علم مشترك غير متخصص أصبح بلا معنى تمامًا. كما أن فكرة وجود نظرية واحدة نهائية أو مجال مفاهيمى يتم وضعه فى الاعتبار ليست بأفضل من مقالة إيمانية يتم تجديدها على أفضل تقدير فى مستقبل افتراضى بعيد. وأحادية العلم هذه لا تعدو أكثر من حكاية قالها بعض الفلاسفة هى فيما هو واضح بغير أساس.

ورغم صياغة "بيرس" العامة للمذهب الأحادى، التى ذكرناها من قبل، فقد استمر فى تأييده لنسخة أكثر اعتدالا من المذهب الأحادى، وهى نسبية لكل اختيار لمسألة علمية. ومثل هذا المذهب الأحادى النسبى يتجاهل واقعة أنه يمكن طرح إجابات لا تقبل دائمًا استيعاب السؤال نفسه. إضافة لذلك، فإن الفكرة المفهومة ضمنيًا عن التقاء الرأى حيال إجابة واحدة تخص سؤالا معينًا تواجه صعوبات شديدة. ويتم إدراك هذا الالتقاء على أنه ردّ لمجموعة أولية من الآراء فى عملية تقريب وصولا إلى حد مثالى. ورغم إمكانية تطبيق هذه الفكرة عن التقريب بمعقولية على المقاييس ذات الدقة المتزايدة، وهى عملية اعتاد عليها بيرس تمامًا، فلا يمكن تطبيقها بصفة عامة على الرأى العلمى ككل، بما فيه النظريات؛ لأنه كما قال "كواين": "إن فكرة الحدّ تعتمد على فكرة "أقرب من" والتى يتم تحديدها بالنسبة للأرقام وليس بالنسبة للنظريات"[٢٨].

لو تخيل المرء أن كل نظرية لاحقة ستكون أقرب للصدق من النظريات التى تسبقها، فسيفسر هذه السلسلة كلها على أنها خط محدّد يؤدى إلى نقطة النهاية فى الصدق، وكل نظرية لاحقة توضع على هذا الخط تختلف عن الباقى فقط فى بعدها النسبى عن نقطة النهاية هذه. أو لنغير هذا التشبيه فنقول: قد يفترض المرء أن كل نظرية لاحقة تضع حدا أضيق دائمًا حول الصدق، الذى تمّ الاستحواذ عليه بالفعل فى دائرة أكثر اتساعًا حددتها النظرية السابقة. غير أن العلم لا يتقيد بماضيه دائمًا هكذا. فهو بصفة عامة لا يحتفظ بالاتجاه الذى حددته النظريات السابقة ويمدّ ببساطة الخيط الذى أمسك به. كما أنه لا

يفترض دائمًا أن الصدق يقع داخل دائرة تحددها النظريات السابقة. فهوغالبًا ما يحذف من جديد، رافضًا نظريات سابقة بالكامل، مُقترحًا اتجاهات تأويل جديدة ومجالات بحث جديدة. وهكذا يبدو من غير الممكن ملاءمة عملية التغيير النظرى فى العلم مع الإطار الذى يقدمه التقارب.

مثل هذه الأفكار قد أصرّ عليها العديد من المفكرين فى نقدهم للتصورات الساذجة عن التقدم العلمى. من أشهر هؤلاء المفكرين "توماس كون" فهو يُؤكد أن الثورات العلمية تقوم باستبدال نموذج (براديم) مهيمن بآخر، ولا تقوم ببساطة بالتوسع فى البراديم السابق أو تنقيحه، مضيفة مزيدًا من المعلومات فى إطار مجالها وتنقلها إلى البراديم اللاحق بمرونة. والعلم- طبقًا لرأى كون- لا يتطور فى خط مستقيم، أى عن طريق التراكم، ولكنه يتطور من خلال خطوط متعرجة فى عملية الانقلاب الثورى(٢٩).

وتجاوبًا مع هذا الرأى، قد يُثار جدل مفاده أنه إذا كان العلم ككل لا يتطور من خلال التراكم، فإن هذا لا يستلزم عدم وجود ما يتراكم فى العلم. فغالبا ما تتراكم المعرفة التجريبية والمعرفة القائمة على الملاحظة تتراكم فى النهاية وتميل أسسها العددية لتصبح أكثر دقة دائمًا على الرغم من أنه لا يتمّ الاحتفاظ بالتأويلات النظرية لمثل هذه المعرفة بصفة عامة. ومن ثم، إذا ميزنا المعرفة النظرية عن المعرفة التجريبية (أو القائمة على الملاحظة)، فسوف نستنتج أن تلك الأخيرة، إن لم تكن الأسبق، كثيرًا ما تنمو عند نقطة التقاء فى النهاية.

صحيح، لقد مال النقاد المحدثون لرفض مثل هذا التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة التجريبية أو القائمة على الملاحظة التى يستند إليها هذا الاقتراح. و مع ذلك، فقد وجدوا أنه من الصعب جدًا ألا يستبدلوا هذا التمييز بتمييزات أخرى موازية تسعى للهدف نفسه فى نطاق الأطر الخاصة بها. هكذا يقول "كون" نفسه إن العلماء يقاومون كثيرًا قبول براديم جديد ما لم يبد لهم أولا: إنه "يحل مشكلة ما بارزة ومعروفة بصفة عامة ولا يمكن حلّها بأى طريقة أخرى"، وثانيًا، أن يتعهد

"بالحفاظ على جزء كبير نسبيًا من القدرة الملموسة على حلّ المشكلات التى تراكمت فى العلم خلال النماذج التى سبقته.. إن النماذج (البراديمز) (الجديدة).. عادة ما تحتفظ بقدر كبير من أكثر الأجزاء الملموسة من الإنجازات السابقة وتسمح دائما بوجود حلول لمشكلات حقيقية إضافية بجانب الحلول السابقة..."(٣٠).

مع ذلك، ما زال تأويل المدى الذى نناقشه هنا غير مقنع؛ لأنه يبتعد عن واقعة التغيير النظرى غير التراكمى التى ينبغى تناولها. إن العلم بصفة عامة لا يتقدم من خلال خط نظرى ثابت، إن التقاء نتائجه "تجاه مركز مُحدد" يجعله دائمًا يقترب منه أكثر وأكثر. والاتفاقات النظرية التى تظهر فى فترة معينة غالبًا ما تُستأصل من جذورها لتحلّ محلّها اتفاقات أخرى مناقضة لها فى وقت لاحق. ومن ثم إذا أثبت مفهوم التقارب (الالتقاء عند نقطة محددة فى النهاية) عجزه عن تمثيل التغير العلمى ولو حتى فى صورته الضعيفة، عندئذ يتم الحكم بالإخفاق على الاتجاه الأحادى الواقعى بسبب إخفاق مكوِّنه الأحادى.

٦ - الواقعية مقابل اللاواقعية

Realism versus Irrealism

ولكن ما الواقعية؟ وهل إذا اختفى الاتجاه الأحادى لابد أيضا من التخلى عن الواقعية؟ لقد استنتج السواد الأعظم هذه النتيجة، مفترضين أنه مع التخلى عن الاتجاه الأحادى فقد يتمّ التخلى أيضا عن كل الفكر المتعلق بالأشياء المتجاوبة لبحوثنا و"المستقلة تماما عن آرائنا بشأنها". والنتيجة هى وجود اتجاه مغاير هو البنيوية الجذرية radical constructivism وهو اتجاه مضاد للواقعية anti- realism أو ما أطلق عليه "جودمان" طبقا لوجهة نظره "اللاواقعية irrealism. وسأتناول الآن ملخص رأى "جودمان" عن هذا الموقف الأخير كما تناوله فى كتابه "طرق صناعة العالم "Ways of Worldmaking".

لقد هاجم "جودمان" مبدأين هما: (١) أنه يوجد عالم واحد، و (٢) وأنه لابد أن يتمّ التعامل مع العوالم بوصفها مستقلة عن النسخ، فهى لا تتطابق معها، ولا تتشكل بواسطتها. وبالفعل يقول: "إننا نصنع العوالم من خلال صناعة النسخ"، و"لأهداف عديدة يمكن التعامل مع النُسخ (الصيغ النصّيّة) على أنها عوالمنا". وهو بذلك يدافع عن التعددية Pluralism لكنه يرفض الواقعية realism، ويفترض أن الواقعيين لابد أن يكونوا أحاديين monists ومن ثم فإن رفضه للأحادية يعنى رفضه للواقعية. وقد أطلق على الواقعيين أنهم "مستبدون (إطلاقيون) absolutists وأصحاب الردّ reductionsists فى رأيه هم من يرون أن الفيزياء أساس الردّ النهائى لكل العلوم، أو لأنواع المعرفة كافة. وهكذا، نجد إحدى النتائج اللازمة لموقفه التعددى هو رفضه لمسألة إمكانية الردّ الفيزيائى وكذلك رفضه لفكرة إمكانية الردّ غير المحدود لأى قاعدة عامة. وإن لم يكن بنا حاجة لتفسير العوالم على أنها مستقلة عن النسخ النصّيّة، وإذا لم يكن فى الإمكان ردها إلى قاعدة عامة، فسوف تصبح تعددية العوالم هى النتيجة لذلك، ويصبح كل عالم من هذه العوالم مطابقًا لنسخة صحيحة أو يكون نتاجًا لها.

هل تُعدّ حجج "جودمان" مضادة للردّ، حيث تدعم اتجاهه التعددى، وتُعلن أيضًا عن مخالفته لتعددية العوالم المستقلة عن النسخ؟ بعبارة أخرى: هل يُعدّ افتراضه صحيحًا من حيث إن الواقعية تقتضى الأحادية؟ إن لم يكن ذلك كذلك، فهناك مجال للواقعية التعددية pluralistic realism أعنى: لوجهة النظر التى تتفق معه فى رفض فكرة العالم الواحد، ولكنها تختلف معه فى التمسك بأنه مهما كانت العوالم الموجودة فإنه ينبغى أن تكون مستقلة عن النسخ المناظرة لها. إن هذا الرأى يقرّ بوجود مجموعة متنوعة من موضوعات لا تُردّ لكيانات، لكل منها نسخ موثوقة ينقصها اليقين لكنها تستحق درجة أعلى أو أقل من الثقة. وهذا فى الواقع هو نفسه الواقعية التعددية plurealism التى أميل إلى تأييدها[٢١].

وقد لاحظت فى أول تعليق لى على كتاب جودمان "طرق صناعة العالم"، أن كلمة "العالم" كما استُخدمت فى هذا الكتاب كانت غامضة، فكانت تنطبق أحيانًا على ما يُطلق عليه "نُسخ العالم الصحيحة" وتنطبق أحيانا على الأشياء التى تشير إليها هذه النُسخ. وقد واصلت نقاشى بإثبات أن الزعم بأننا نقوم بصنع العوالم يمكن أن يكون زعمًا صحيحًا فقط فيما يتعلق بالتأويل "النُسَخى التصورى" "versional" للعوالم" وليس بالتأويل "الموضوعى الشيئى objectual" له. وعلى العكس، أصرّ "جودمان" على أنه برغم أننا نُميز بين النسخ التى تشير إلى الأشياء وبين تلك التى لا تشير إليها، فإن الأشياء التى تُشير إليها يتم تشكيلها بالتوازى مع تلك النسخ ذاتها.

لقد كان موقفى منذ البداية هو أن ما يمكن أن أقبله أن يكون "صُنع العالم" تشبيها لـ "صُنع النسخ" على سبيل المجاز، لكن أن يكون "صُنع العالم" بوصفه زعمًا حرفيًا لصُنع الأشياء الموجودة فى تلك النسخ فهذا ما لا أوافق عليه. أعتقد أنه من الواضح أننا وضعنا كلمة "نجم"، ومن الواضح بالمثل أننا لم نصنع النجوم، وهكذا نستنتج أن على الرغم من إصرار "جودمان" على تناول هذه القضية "فإننا نصنع العوالم بصناعة النسخ" "we make worlds by making vrsions" بالمعنى الحرفى، فلابد بالطبع من التعامل مع هذه القضية بشكل مجازى بحت. لقد استمر "جودمان" فى مقالات أخرى على تأكيد زعمه "عندما أقول إن العوالم يتم صُنعها فأنا أقصد هذا بالمعنى الحرفى.. إننا بالتأكيد نصنع النُّسخ، والنُّسخ الصحيحة تصنع العوالم ومهما كانت العوالم المميزة قد نتجت عن نُسخ صحيحة فإن صناعة النسخ هى صناعة للعوالم".

يُقرّ "جودمان" بأنه إذا تمّ ردّ كل النسخ الصحيحة إلى نسخة واحدة، وواحدة فقط، فقد يتم اعتبار هذه النسخة الواحدة بشكل معقول كما لو كانت "هى الحقيقة الوحيدة عن عالم واحد"، غير أنه يرفض تمامًا إمكانية وجود هذا الردّ. ومن ثم قد لا يتوقع المرء أنه مع استبعاد وجود عالم واحد فحسب، تبقى إمكانية

وجود العديد من هذه العوالم مُتاحة، لكن "جودمان" مع ذلك يُفضل التعامل مع النُسخ ذاتها على أنها عوالم، وهكذا يرفض إمكانية تعددية العوالم المنفصلة عن النسخ، ومن ثم يرفض الواقعية وكذلك الأحادية.

لماذا يستبعد "جودمان" الواقعية، حتى فى مظهرها التعددى؟ لقد قدم "جودمان" ثلاث حجج. تستند إحدى هذه الحجج إلى ضرورة وجود أطر مرجعية. فقد كتب يقول: "إذا سألتك عن العالم، يمكنك أن تبين لى كيف يكون فى ظل واحد أو أكثر من الأطر المرجعية، ولكن إذا أكدت عليك أن تحدثنى عنه بمعزل عن كل الأطر، ما الذى يمكنك قوله؟" فقد استبعد جودمان هنا الحالة التى ليست متضمَنَّة فى أى إطار. لكن هذا الاستبعاد لا يتسق فقط مع اللاواقعية ولكنه أيضًا لا يتسق مع الواقعية التعددية، التى يبدو أن "جودمان" يعترف بها حين يصرح بأنك تستطيع حقًا الحديث عن العالم فى ظل واحد أو أكثر من الأطر المرجعية.

وتستند حجته الثانية إلى تحليل مقارن؛ فقد كتب يقول: "لا يمكننا اختبار نسخة ما عن طريق مقارنتها بعالم لم يتمّ وصفه، ولم يتمّ تصوّره، ولم يتمّ إدراكه بينما قد نتحدث عن تحديد أى النسخ هى الصحيحة باعتبار أنها دراسة عن العالم، فمن المفترض أن العالم هو ذلك الذى تصفه كل النسخ الصحيحة، وكل ما نتعلمه عن العالم موجود فى النسخ الصحيحة الخاصة به ولأهداف عديدة، يمكن أن نتعامل مع أوصاف العالم الصحيحة... أو حتى النسخ الصحيحة على أنها عوالمنا". لكن انتقاد "جودمان" لـ"العالم" بوصفه زعمًا يشير إلى المرجعية المشتركة لكل النسخ الصحيحة، فيما أعتقد، لا يشير إلى عوالم ذكرها مفصلا بوصفها نسخًا معينة صحيحة. إن التخلى عن فكرة دراسة العالم يسمح لنا بالرأى القائل بأن تحديد أى النسخ صحيحة يُعدّ فى ذاته دراسة عن العوالم.

أما فى حجته الثالثة فيرفض "جودمان" إمكانية وجود إدراك حسى دون تصور، فقد كتبَ يقول: "إن المحمولات، والصور، والمسميات الأخرى، والمخططات

تبقى فى حاجة إلى التطبيق، غير أن المحتوى يتلاشى دون الصورة. من الممكن أن يكون لدينا كلمات دون وجود عالم، ولكن لا وجود لعالم بلا كلمات أو بلا رموز أخرى". ومن جانبى أتفق مع جودمان فى أنه لا يوجد إدراك حسى دون تصور، لكننى أؤكد أنه من الممكن وجود عوالم دون كلمات أو دون رموز أخرى.

اعتماداً على الإدراك الحسى وعلى التصور، فإننا فى الواقع نصادر على العوالم السابقة على الحديث عنها أو على أى تمثلات رمزية أخرى، والتى يمكننا بها تفسير أسس هذه الرمزية ذاتها، بمعزل عن صياغتنا لها. وإذا تمّت الآن المصادرة على هذه العوالم التى تسبق الرموز، فهل تفتقر تلك العوالم إلى صورتها حتى وقت المصادرة عليها، عندما تظهر إلى حيز الوجود فى الزمن الماضى؟ هذا ما لا يمكن تصوره، أم أنها تندفع فجأة فى الوجود فى وقت المصادرة عليها، وفى هذه الحالة ستكون عديمة الفائدة فى وظيفتها التفسيرية الفرضية؟ ليس هناك من هذه البدائل غير السارة ما يمنع وجود العوالم بدون وجود الكلمات أو الرموز الأخرى.

والآن، لا تقتضى الواقعية التعددية التى أؤيدها أن يكون لكل نسخة عالم يناظرها ولكنها تقتضى أن يكون لكل نسخة صحيحة عالم يناظرها. وبالنسبة لكل نسخة أعتبرها صادقة، أختار مجالا أرى أنه موجود. وبالنسبة للنسخ المتوافقة والتى لا يمكن ردّها بشكل متبادل، ربما تكون مجالاتها أو عوالمها إن شئت متمايزة أو غير متمايزة. وفى أى من الحالتين، فإثبات ارتباطهما لا يسبب أى مشكلة. مع ذلك، عندما نواجه نسختين غير متوافقتين ولكنهما موثوقتان على حد سواء، فإنه لا يمكننا فى هذه الحالة إثبات كلتيهما معا.

لقد ناقش "جودمان" أحد أنواع هذه الحالات فى كتابه "بنية المظهر" The Strucure of Appearance. فعلى سبيل المثال يمكن للمرء أن يحدد بشكل نسقى بعض النقاط بوصفها نقاط تقاطع لخطوط، أو يحدد خطوطا بوصفها تجمعات لنقاط، وفى أى من الحالتين يحتفظ بالعلاقات المختارة بين الخطوط والنقاط.

مع ذلك، لا يمكن دمج هاتين المعالجتين معًا. فكلا النسقين صحيح، ولكن لا يمكن تبنيهما معًا فى وقت واحد. ماذا نفعل إذن؟ يؤكد "جودمان" أن الارتباط الذى حدده التعريف النسقى لا يؤكد أية هوية ولكنه فقط يؤكد شيئًا ما أضعف إلى حد بعيد. إن ما يقوله نسق واحد مُطبق بالفعل هو أنه بالنسبة لبعض الأهداف المفترض أنها فى المتناول، لا حاجة بنا لافتراض أن النقاط غير شبيهة ببعض نقاط تقاطع الخطوط، بينما يقول النسق الآخر بالمثل، إنه بالنسبة لبعض الأهداف، لا حاجة بنا لافتراض أن الخطوط غير مماثلة لتجمعات النقاط. ومن ثم نرى أن كلا من التنظيمين النسقيين متوافق، والمجال المشترك لهما هو المجال المكون من النقاط والخطوط(٣٢).

مع ذلك، يستشهد "جودمان" فى كتابه" طرق صناعة العالم" بحالة على درجة كبيرة من الاختلاف، لا تبدو هذه الحالة بالنسبة له عرضة لحل مماثل. فهو يرى أن القضيتين "الأرض تتحرك" و"الأرض ثابتة لا تتحرك" صادقتان ولكنهما غير متوافقتين ولذلك، توصل إلى أنه لابد من تفسيرهما على أنهما "صادقتان فى عوالم مختلفة". كما أنه يرفض الصياغة النسبية relativization كالقول "بأن الأرض تتحرك بالنسبة للشمس وليس بالنسبة لجراج سيارتى"، قائلا: إنه "لا يمكن لعالِم الفلك الاستمرار فى العمل مع عبارة محايدة عن الحركة النسبية أكثر مما يمكننا نحن استخدام خريطة دون تحديد مكاننا على الخريطة لكى نجد طريقنا فى المدينة". ولكن، حين أقول إن الشمس هى التى تتحرك وليست الأرض بالنسبة للتلسكوب الذى أستخدمه، فقد حددت هدفى، كما يبدو لى، فى القيام بملاحظات فلكية. وبالتبادل، يوجد لدينا هنا أيضا عمل سياقى contextual-ization مماثل لحالة الخطوط والنقاط، على سبيل المثال، نتناول قضية "الأرض تتحرك" على أنها مماثلة لقضية "بالنسبة للأهداف الموجودة لدينا من الأفضل أن نعتبر الأرض تتحرك". فى هذه الحالة، تصبح القضية متوافقة مرة أخرى مع قضية "الأرض ثابتة لا تتحرك" فى ظل تأويل مماثل.

من جانبى لم أقتنع بنقد "جودمان" لهذين الحلّين. فالحلّ المفضل لديه عن عدم الاتساق الإشكالى بوصفه يقتضى أن تكون القضيتان المتناقضتان صادقتين ولكن فى عوالم مختلفة بحيث يكون له معنى بالنسبة لى إذا كان يقصد من كلمة "العوالم" "نُسخ العالم"، أى، الأنساق. فإن كان الأمر كذلك، فإنه يمكن الدفاع عن الحلّ الذى يقدمه، غير أن الأمر يتطلب فقط قراءة "العوالم" على أنها "نُسخ العالم"، لكن هذه القراءة لا تقدم ما يُوضح إصراره على أننا لا نصنع النسخ فحسب ولكننا نصنع أى شىء تشير إليه هذه النسخ، "وحتى الأشياء التى صُنعت منها- المادة، واللا-مادة ، والعقل، والطاقة، أو غيرها... جميعها قد تمّ تشكيلها بالتوازى مع النسخ نفسها".

وأخيرًا، لا أعتقد أن هذه القراءة تتفق مع مقاصد "جودمان"، لأن بعض عباراته لا تدل على أن هذا هو ما يقصده، على سبيل المثال "رغم أن "منضدة" تختلف عن المناضد، وبرج يختلف عن الأبراج، فما زالت المناضد والأبراج وكل الأشياء الأخرى مستقلة عن النسخة version-independent. وتبدو المسألة هنا أن صنع منضدة يختلف عن وضع صيغة - منضدة، رغم أن المنضدة يمكن صنعها عن طريق صيغة-المنضدة. ومن جانبى لقد انتقدت بالفعل فكرة أن كل الأشياء معتمدة على النسخة Version dependent.

لنعود إلى الواقعية التعددية، ولنتذكر أنها تختلف عن وجهة نظر بيرس وعن وجهة نظر جودمان، فهى تختلف عن وجهة النظر الأولى حيث ترفض أحاديتها، وتختلف عن وجهة النظر الثانية حين ترفض لاواقعيتها، مع اعترافها بدلا من هذا وذاك بتعددية العوالم المستقلة، عوالم لم نصنعها، لكننا نواجهها. فكل نسخة صادقة يناظرها عالم ما. أى، بالنسبة لكل نسخة موثوقة بما فيه الكفاية أعتبرها صادقة، وأحدد مجالا معينًا أرى أنه موجود، عالمًا بالمفهوم الشيئى، مستقلا عن إرادتى وتفضيلاتى. إن المغزى (المتضمن هنا) هو أننا فى أى وقت لا نقطن عالمًا واحدًا فقط، بل عدة عوالم، عوالم مناظرة للعديد من النسخ الموثوقة

بما فيه الكفاية، لو تناولنا النسخ غير القابلة للردّ، فى وقت معين، على أنها صادقة. ما دام أن علم الصوتيات وعلم النبات لا يمكن ردّهما إلى بعضهما البعض بالتبادل، حتى يتم بالتالى تقديم معلومات أخرى إضافية ، فلابد من الاعتراف بمجاليهما باعتبار أنهما ينتميان إلى عالمين متساوقين ولكنهما منفصلان. ومن النتائج العملية لمثل هذا الاعتراف أننا نجرى بحوثًا فى كلا المجالين، ونتناول كلاً منهما، وفقًا للمفهوم الحالى، على أنه يوفر لنا برنامجًا نبنى عليه المزيد.

لا تُعدّ هذه الحالة جدلية، لكن هناك حالات أخرى تعرضت لجدل كبير. فعلى سبيل المثال، أثار موضوع الاتجاه الفردى الميثودولوجى حجة جدلية جديرة بالاعتبار حول ما إذا كان من الممكن ردّ علم الاجتماع إلى علم النفس أم لا، وقد تمّ تشجيع إحلال مثل هذه الحجة بالنسبة للبحوث الأساسية سواء فى علم النفس أو فى العلوم الاجتماعية ذاتها. إضافة لذلك فقد كان الافتراض بأنه إذا أمكن أن توضّح الحجة الجدلية إمكانية ردّ العلوم الاجتماعية إلى علم النفس، دون تقديم حالة ردّ فعلية، فلابد أن تُركّز الجهود البحثية كافة من الآن على التوسع فى إمكانيات مثل هذا الردّ. وهذه النتيجة تبدو لى بوضوح معيبة، لأنه بعيدًا عن الجهود المبذولة للردّ، قد تُوجد أبحاث قيّمة يتمّ إجراؤها بالكامل فى مجال العلوم ذات الصلة نفسها.

ويوجد مثال آخر مماثل يرتبط بإمكانية ردّ اللغويات إلى دراسة الجهاز العصبى، أو إلى علم النفس السلوكى، أو حتى إلى الفيزياء. لقد ميّزنا من قبل بين الردّ الحقيقى وبين مجرد الردّ الأنطولوجى وقد حذّرنا من تناول الأخير بوصفه يزيد من احتمالية التنوع الحقيقى. حتى لو افترضنا أن مجال اللغويات يشير حصريًا إلى الكيانات الفيزيائية، مثل الأصوات، والمقاطع الكلامية، والحروف المكتوبة، وأعضاء الكلام، وغيرها، فإن فكرة أن هذا الافتراض يُعزز بمفرده ردّ اللغويات إلى الفيزياء أمر لا يمكن تصديقه. وحتى هؤلاء المقتنعين بردّ

اللغويات غيرالمحدود إلى علم النفس السلوكى أو إلى دراسة الجهاز العصبى أو الفيزياء عليهم أن يعترفوا بوجود مسافة هائلة بين مجرد الردّ الأنطولوجى والتنوع الحقيقى.

بالطبع من السابق لأوانه حاليًا أن نركز البحث الحالى كله على محاولات لربط مجال اللغويات بمجال علم النفس السلوكى أو بمجال دراسة الجهاز العصبى أو بمجال الفيزياء من خلال عملية الردّ، وأية حالة تفترض مسبقًا اتخاذ قرار ليس فقط لتحديد الكيانات الموجودة فى المجالات ذات الصلة ولكن أيضًا لتحديد محتوى القضايا propositional content الذى يجب أن تنسب إليه العلوم ذات الصلة محل الدراسة. وقد أثار تشومسكى منذ فترة طويلة تحذيرًا مهمًا من هذا النوع منبهًا إلى ضرورة إجراء بحث ضخم فى اللغويات نفسها، لتحديد محتواها قبل حتى أن نفكر فى إمكانية ردّها إلى أى علم آخر.

وعلى الرغم من أن الردّ بالطبع هدف جديرٌ بالاهتمام، وحيثما كان أصيلا، فإنه يُعدّ مصدرًا للتقدم العلمى الجاد، غير أنه ليس المصدر الوحيد للتقدم. لأن الردّ نفسه يعتمد على توفر العلوم الموجودة المؤهلة للرد، وهذه العلوم لا تظهر فجأة إلى حيز الوجود فى أى وقت معين. فتلك العلوم لها تاريخ وأسس منطقية تبرر تكوينها، وليست موجودة دائمًا ولا يوجد سبب لافتراض أنها ستكون موجودة دائما. فالمجموعة الحالية من المجالات العلمية ليست ثابتة وبالتأكيد ستكون هناك مجالات جديدة مع الوقت لو كان التاريخ العلمى موجهًا بأية حال. والعمليات ذاتها المسئولة عن المجموعة الموجودة حاليًا من المتوقع بشكل معقول أن تعمل فى المستقبل بشكل متماثل. ودوافعنا، وأحكامنا، وأهدافنا تُعد أساسية بالنسبة لتلك العمليات العلمية، التى لا تقتصر على هدف الردّ. وإذا كان الردّ وحده الهدف الوحيد للعمل العلمى، فسيتكون العلم من مجموعة ثابتة من المجالات، يتم ردّها فيما بعد دون توقع حدوث أى إضافات.

مع ذلك، يوجد فى الواقع كما صرحنا من قبل مرحلتان يجب الاعتراف بهما لفهم التطور العلمى. المرحلة الأولى مرحلة ردّية، والأخرى مرحلة توسعيّة. الأولى دافعة للتبسيط، وللتنسيق، والارتباط contract، والثانية حافز للتحرى، والاكتشاف، والتكاثر. فعندما قارن "كواين" بين ميوله الفلسفية وبين تقديره للمناظر الطبيعية الصحراوية، كان يعبر عن انسجامه مع المرحلة الأولى(٣٣). وعندما كتب "بيرس" عن ضرورة أن يرفض العلم الحتمية ليُبرر التقدم الذى لا يمكن عكسه لنظرية التطور فى صورها الجديدة وافرة الغزارة، قدم تشبيهًا مجازيًا للمرحلة الثانية(٣٤). وفى الواقع يحتاج العلم إلى المرحلتين، فإحداهما تُنسق وتُنظم مجموعات المعتقدات السائدة، والأخرى تقوم بتجاوز تلك المجموعات ساعية لزيادة عددها. فدون المرحلة الأولى يصبح العلم ببساطة مجموعة من القضايا غير المتسقة، ودون المرحلة الثانية يُصبح العلم متوقفًا عن النمو، حتى وإن كان على درجة من التنظيم والكفاية، فقدرته على النمو ستتجمد مع الوقت.

وليس مصادفة أن يكون الفيزيائيون أكثر انجذابًا للمرحلة الردّية، فهم مدربون على أنماط التحليل الرياضى، بينما علماء البيولوجيا أكثر انجذابًا للأسلوب التوسعى. ومهما يكن الأمر، فقد مجّد الفيزيائيون نموذج الردّ وهللوا لإنجازه حيثما يتمّ تطبيقه أو حتى الاقتراب منه. كما فى الحالة المعروفة عن ردّ الديناميكا الحرارية إلى الميكانيكا الاستاتيكية والتى ناقشناها من قبل. إن النجاح المتزايد للتصورات الفيزيائية فى جلب مجالات شاسعة وأكثر اتساعًا من القضايا الموثوقة تحت تأثيره قد أثار بطريقة معقولة الأمل فى وجود ردّ غير محدود لكافة هذه القضايا إلى قاعدة فيزيائية واحدة محكمة.

وتعبيرًا عن نموذج علمى للتنسيق scientific ideal of systematization جدير بالثناء، فمثل هذا الأمل لا يمكن الاعتراض عليه، كما هو شأن التصميم الميثودولوجى الساعى إلى الردّ كلما كان ذلك ممكنًا. ولكن التأكيد على أن الردّ

الفيزيائى الكامل مضمون بالفعل بناء على أسس جدلية، فهذا لا أساس له بالتأكيد. وما أطلق عليه جودمان "الفيزيائية الاحتكارية" ليس أكثر تأكيدًا مما يمكن أن يطلق عليه "الظاهراتية الاحتكارية، أو النزعة الذهنية". إن عمليات الردّ الفعلية تعدّ أمرا مرغوبًا دائمًا، حتى وإن كانت تدريجية، لكن لا يمكن إثباتها بالحجة المجردة أو بالحجة الجدلية فحسب.

7 - نظرية لكل شىء

Atheory of Everything

لقد حققت عبارة "نظرية لكل شىء" مؤخرًا انتشارا شعبيًا هائلا، لكنها كانت مدعمة بالزعم الجرىء بأن التطورات الفيزيائية الجديدة قد جلبت فى الواقع تلك النظرية على الأقل إلى مسافة مقبولة. لقد لاحظنا من قبل شكوى النقاد من أن نظرية الأوتار string theory أكثر ممثل شائع لهذه العلاقة، لم تسفر حتى الآن عن نتائج تجريبية تجعلها طيّعة للاختبار التجريبى. مع ذلك تم دعم فكرة نظرية كل شىء بوصفها مثالا علميًا محددًا سواء تحققت بالفعل أو هى فى سبيلها للتحقق فى المستقبل القريب نسبيًا.

لقد قمت فعلا بنقد الفكرة غير الناضجة لـ"نظرية كل شىء"، غير أن لهذه الفكرة تأويلا معقولا إلى حد ما، حيث يشير تعبير "كل شىء" إلى أربع قوى فقط اقترح الفيزيائيون حاليًا أنها تبرر كل الظواهر الفيزيائية، وباتت المشكلة البارزة و التى لم يتمّ حلّها وهى كيفية التوحيد بين هذه القوى الأربعة بما فيها القوة الأخيرة التى ما زالت تقاوم حتى الآن هذا التوحيد المنشود. هذا التأويل المتمركز يطرح هدفا للبحث والتأمل فى مجال تصورى conceptual territory مألوف جزئيًا والذى أثمر على مدار القرون الماضية نتائج معترفًا بها وأصبحت منذ عهد قريب وبشكل مثير قريبة جدًا من الحل المرغوب فيه.

أنْ نوسّع الفكرة لتشمل فى الواقع كل شىء فهذا يعنى أن نوجز مهمة غير منظمة تمامًا ومطلقة للغاية بما يجعلها تفقد أى حق لأن تسمى مهمة على الإطلاق. لنتأمل على سبيل المثال ردّ البيولوجيا أو علم الاقتصاد إلى الفيزياء، أو علم دراسة الأعصاب، أو اللغويات، أو علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) أو الطب النفسى أو نظريات الأدب أو الموسيقى أو علم السياسة. وهذه القائمة بالفعل لا نهائية ومفتوحة، وتستمر فى التزايد بشكل مستقل عن أى ردود فعلية قد يتم تحقيقها خلال ذلك.

وقد أوضحت تفضيلى لوجهة النظر الواقعية التعددية، والتى ترفض كون الواقعية تقتضى الأحادية، ومن ثم أرفض الردّ الكامل لكل الأنساق الموثوقة التى أعترف بها إلى قاعدة واحدة، بينما أثبت أن هذه الأنساق تدل فرادى على أشياء مستقلة عنا. وفى هذا الإثبات الأخير أرى أننى واقعى مثل بيرس، ولكننى، من وجهة نظرى التعددية، أشارك وليم جيمس فى تخوفه مما أسماه "العالم الموحَّد block universe وأشترك كذلك مع جودمان فى إصراره على وجود أنساق مقبولة تم صياغتها فى اصطلاحات بمفاهيم متباينة. ووجهة نظرى الواقعية التعددية تُلزمنى الاعتراف بوجود عدد لا نهائى من العوالم المتعددة، تناظر أنطولوجيات عديدة اقترحتها مسبقًا الأنساق الموثوقة كافة التى لم يتم ردّها وعليه أرى أنه لا يوجد عالم واحد فقط، كما يقول المذهب الأحادى، وكذلك أرفض الرأى الذى يقول لا توجد أى عوالم على الإطلاق، كما يقول اللاواقعيون أو النسبيون المتطرفون.

وبالطبع فإن الردّ يعدّ من غايات العلم الدائمة، حيث يسعى دائمًا للتنسيق، والاقتصاد، والتبسيط. ولكن، كما أكدت من قبل، لا يمكن تحقيق هذا الردّ دون عناء، من خلال الحجج الجدلية المختصرة، ودون تقديم البرهان الحقيقى فى أى حالة محددة يتم فيها تحقيق شروط الردّ الحقيقى. فمثل هذه البراهين وينقصنا، وما لدينا، فى الواقع، هو مجرد تأمل مكمل للمجموعة الفعلية من

الأنساق العلمية التى لم يتم ردّها. وبينما يتم تحقيق الردود الصريحة، التى تفيد فى ردّ هذه المجموعة، يستمر العلم فى أثناء ذلك فى التطور بحرية، طارحًا مفاهيم جديدة وأنساق نظرية توسع المجموعة، فإبداع التخيل العلمى ليس له حدود ولا نهاية له يمكن توقعها بالفعل.

وفى مراجعة واسعة النطاق لمجموعة من الكتب عن نظرية الأوتار، عبَّر "فريمان دايسون Freeman Dyson "عن بعض التوجهات المتسقة بوضوح مع مواقف الواقعية التعددية كما وضحتها من قبل(٣٥). فمن ناحية، لم يكن متخوفًا من شبح وجود عالمين منفصلين، عالم يمكن وصفه من منطلق ميكانيكى كلاسيكى، وعالم آخر ذرى يمكن وصفه من منطلق ميكانيكا الكوانتم. وهذا الاتزان فى مواجهة اللاتوحد non-unification يُعدّ لعنة بالنسبة لعديد من الفيزيائيين المعاصرين المنقادين، كما هم، لرؤية كل المعرفة بوصفها تُردّ فى النهاية إلى فيزياء موحدة. أما الواقعية التعددية، كما أوضحت من قبل، فترفض هذه الأحادية من حيث المبدأ، فهى بطبيعتها ملائمة للأنساق المتنوعة التى لم يتم ردّها لأى مجال.

ثانيا، يرفض "دايسون" بشدة فكرة أننا قريبًا "سنعرف كل شىء"، لأن ردّ العلوم الأخرى كافة إلى فيزياء منفردة تصور تم افتراضه كنتيجة محتومة من قِبل الذين يُنظِّرون لكل شىء theorists of everything. ثالثًا، تناول دايسون العلم على أنه يشمل مشروعين، يطلق على أحدهما "العلم التحليلى analytic science" والآخر "العلم التركيبى synthetic science ". ومن الواضح أن هذا الازدواج يذكرنا بالمرحلتين اللتين ميّزت بينهما وهما "المرحلة الردّية" و"المرحلة التوسعية" فى العلم، فالأولى ركزت على التقليص والثانية ركزت على التوسع. وأخيرًا، لقد لخص دايسون اتجاهه بإعلان أن "العلم لا ينضب" وسوف يظل منفتحًا دائمًا. ويعكس ما يُطلق عليه "النزعة الفيزيائية الاحتكارية" التى انتقدها جودمان بشدة، ويلتقى دايسون مع الواقعيين التعدديين فى النظر إلى الفيزياء على أفضل تقدير

على أنها علم نموذجى، بدلا من افتراض أن كل علم من العلوم، من حيث المبدأ، هو الفيزياء.

لقد لاحظت بالفعل أن الواقعية التعددية تعترف بوجود عديد من العوالم الحقيقية وليس عالمًا واحدًا فحسب. وما دام أننا نعترف بنسق نظرى معين باعتبار أنه موثوق بما فيه الكفاية بالنسبة لنا فى الوقت الحاضر، فإننا نتعهد أن نلتزم مؤقتًا بصدقه من الآن. وبالمثل، نلتزم بقبول كل أنطولوجيا تفترضها النظريات التى نلتزم بصدقها فى وقتنا الحاضر. وربما نفكر فى إمكانية القيام بردود مستقبلية أو نثبت بطريقة جدلية أن مثل هذه الردود وهى فى طريقها للظهور تتيح لنا التعامل مع الأنساق التى تم ردّها بوصفها مجرد إعادة صياغة للأنساق المناظرة لها التى تم ردّها. ولكن وما دام أنه لم يتم بالفعل البرهنة على مثل هذه الردود، فإننا ملتزمون بالدفاع عن الأنساق الموثوقة التى لم يتم ردّها بعد والموجودة لدينا حاليا.

وهذا يعنى أن ردّ العلوم الاجتماعية إلى نسق مقترح للنزعة الفردية الميثودولوجية، على سبيل المثال، وهو ما لم يتم تحقيقه حتى الآن، لا يعفينا من التزامنا بالاعتراف بأنطولوجيات العلوم الاجتماعية الموثوقة والتى لم يتمّ ردّها. ومن ثم فمن الضرورى أن نؤكد وجود أنساق موثوق بها، تتكون من مؤسسات مصرفية، وولايات سياسية، وأمم، وقبائل... إلخ، بينما نُصرّ فى الوقت نفسه على تحقيق ردّ ما أو آخر ذى صلة.

٨ - مكانة الأخلاق

The Status of Ethics

هناك مسألة خلافيّة تتعلق خصوصًا بمكانة الأخلاق. فهل ينبغى التعامل مع المزاعم الأخلاقية معاملة مماثلة؟ لتبسيط هذا السؤال، نتناول أحد المزاعم

الأخلاقية (أو ما يكافئه، مثل حكم القيمة value judgment) الممكن إدراكه من خلال إدراجه على الأقل فى قائمة محدودة من قوائم الاصطلاحات الأخلاقية مثل "جيد"، "ردىء"، "صحيح"، "خطأ"، "يجب" أو أى اصطلاح آخر يمكن تعريفه على أساس من هذه الأحكام. ومن ثم نجد على سبيل المثال أن اصطلاح "الواجب duty اصطلاح أخلاقى لأنه قابل للتعريف بوصفه مهمة يجب أداؤها. (ولنلاحظ أن قائمة الاصطلاحات الأخلاقية فى الاستخدام العام، والمفهومة بهذه الطريقة، متناهية ولكنها متسعة بلا ريب). فالمزاعم الأخلاقية، التى تفهم بهذه الطريقة هى، من الناحية النحوية، عبارات دلالية، يفترض أن يتم التعامل معها على أنها صادقة أو كاذبة، إلى أن يتم إثباتها أو نفيها.

مع ذلك، كما لاحظنا من قبل فى مناقشتنا السابقة للاصطلاحات النظرية فى العلم، أن وضع الجمل من الناحية النحوية لا يُعدّ حاسمًا كى نتعامل معه بوصفه أدوات صدق، وموضوعًا للإثبات أو النفى. هكذا، لم يتعامل الأداتيون المعتدلون مع الجمل ذات الاصطلاحات النظرية على أنها عبارات تعمل كأدوات للصدق ولكنهم اعتبروها روابط تركيبية تربط العبارات الحقيقية بأخرى غيرها. وبالمثل، نحن بحاجة إلى تحديد كيفية معالجة المزاعم الأخلاقية قبل تناول مسألة ردّ "الأخلاق" إلى العلم.

٩ - النظريات التعبيرية: آير وستيفنسون

Emotive Theories; Ayer and Stevenson

مع ذلك فالمسألة التى نتناولها هنا لا تتعلق بما إذا كان يجب تفسير المزاعم الأخلاقية على أنها أدوات تركيبية أم لا، ولكنها تتعلق بما إذا كانت الاصطلاحات التى تحتوى عليها بشكل مستقل تمنعها من أن تكون معبرة عن الصدق أم لا truth candidates، دون اقتراح أن تكون بالضرورة أدوات تركيبية أيضًا. وأصحاب النظريات التعبيرية (الانفعالية) المتطرفون مثل "أ. جى. آير "A. J. Ayer"(٣٦)

يئوّلون الجمل الأخلاقية بوصفها لا تقدم أى توكيدات، ولكنها تعبر فحسب عن مشاعر من نوع واحد أو آخر، مثل: السعادة، أو التعاسة، أو الغضب، أو الاشمئزاز، أو الألم، أو الأسى. والقول بأن فعلا كان خطأ هو أن نشير إلى الفعل وحينذاك، دون أى حمل، هو أن يتم النطق بكلمة "خطأ wrong أو ما شابهها مما يعبر عن معنى انفعالى مماثل، وليس عن إدراك أو معنى. فأنْ نقول عن قرار القاضى إنه كان مُستهجنًا يعنى أن تعبر عن الحكم موضوع القضية ومن ثم تطلق مثلًا صيحة "آه" (تعبيرًا عن الاستهجان) أو همهمة "ugh، وأن تصف كذلك وجبة ما بأنها جيدة، فهو لا يعدو أن يكون أكثر من تأكيد لذلك.

ويبدو أن الصدق لا علاقة له تمامًا بأى من هذه الحالات. فمن الناحية النحوية فإن التعبيرات الحملية أو الأصوات موضع التساؤل، تعدّ بالطبع تعبيرًا عن مشاعر المؤلف الخاصة به أو حالته الذهنية لكنها لا تصفها؛ لكنها تعبر عنها فحسب. كما أنها لا تصف المرجعيات المزعومة لهذه التعبيرات. وكون التجشؤ أو التثاؤب الذى يصدره شخص ما يعبر عن شعور معين خاص به فهذا بالطبع، سواء كان صحيحًا أو غير ذلك، يعدّ مسألة تصريح بالدليل. لكن لا التجشؤ ولا التثاؤب يُعدان فى ذاتهما محمولين، واستكمال التأكيد لهما يجعل للسؤال عن دليل صدقهما معنى بوصفه يتميز عن دليل حدوثهما.

يوجد موقف تعبيرى أكثر اعتدالا يتناول الجمل الأخلاقية بوصفها هجينة hy-brids وكل منها مكون على الأقل من قضية واحدة حقيقية وجملة واحدة ليست توكيدية ولكنها تمثل تعبيرًا عاطفيًا، وهى تعبر عن مشاعر الناطق بها أو جهوده لإقناع المستمع. وأفضل موقف معروف من هذا النوع هو موقف "سى. إل. ستيفنسون C. L. Stevenson" الذى يعرض فى كتابه "الأخلاق واللغة" Ethics and Language مناقشة متشعبة لنظريته، ملخصًا إياها فى تناوله لصورة الجملة التالية "س جيدة X is good" على أنها مكونة من جزأين، الجزء الأول ينص على "أننى أفضل س" والجزء الثانى يقول أفعل ذلك أيضًا!(٣٧).

من الواضح، أن المكون الأمرى لا يُعدّ توكيدًا، ولا يُعدّ مركبًا، لقد توسّع "ستفنسون" فى هذه المعالجة لتشمل كل العبارات الأخلاقية. وهذا يعنى أن الأخلاق، وفقا للنزعة التعبيرية الهجينة hybrid emotivism التى تناولناها، لا يمكن ردّها إلى علم بعينه على الإطلاق؛ وذلك بسبب مكوناتها الأمرية التى لا يمكن اجتنابها. والمكونات الأساسية للجمل الأخلاقية المتنوعة التى نقابلها هى بالفعل جازمة، ولكنها لا تتجمع معًا لتندرج تحت قوانين افتراضية عامة، أو نظريات، أو تعميمات يمكن أن تكون خاضعة للردّ بما هى كذلك. باختصار، لا يمكن ردّ الأخلاقيات كليًا أو جزئيًا إلى علم محدد وفقًا لنظرية الهجين التى تناولناها للتو. وبعكس النظريات الاجتماعية التى تم ذكرها من قبل من حيث لا يمكن ردّها إلى النزعة الفردية الميثودولوجية متى تعهدنا بالاعتراف بأنطولوجيات التوكيدات الأساسية الموزعة على الجمل الأخلاقية المهجّنة. ولأنها لا تندرج تحت إطار نظريات أو تعميمات عامة، لكونها ذات دلالة معينة فى كل حالة خاصة، فإن الحدّ "أنا" يشير فى كل جملة منفردة إلى مؤلفها فحسب، والتوكيد الأساسى للطابع الهجينى كله لا يرتبط بالأخلاق إطلاقًا.

١٠ - المذهب الحدسى فى الأخلاق عند مور Moore

وبعيدًا عن النظريات العاطفية، توجد أيضًا نظريات حدسيّة، وهى تستبعد ردّ الأخلاق إلى علم محدد لأسباب مستقلة إلى حد ما عن الأسباب التى طرحتها هذه النظريات العاطفية. والصورة الكلاسيكية للنزعة الحدسيّة intuitionism هى صورة "جى. إى. مور "G. E. Moore مبادئ الأخلاق "Principia Ethica"(٣٨) يرى مور أن الاصطلاحات الأخلاقية مثل "جيد" لا يمكن تعريفها، لأنها لا تقبل التحليل كما لو كانت مركبات مكونة من أشياء بسيطة، فى حين أن إمكانية التعريف بالنسبة لمور تتطلب قابلية للتحليل. وينتج عن ذلك أنه لا يمكن ردّ أى مزاعم أخلاقية تحتوى على الاصطلاح "جيد"، حيث يتطلب هذا الردّ أن يتم

تعريف كلمة "جيد" من حيث العلم الذى تُردّ إليه، فى حين لا يوجد علم فى ذاته يحتوى على الاصطلاح "جيد".

مع ذلك بالنسبة لـ"مور" فإن المزاعم الأخلاقية توكيدات حقيقية، سواء كانت صادقة أو كاذبة. فلإن تحمل كلمة "جيد" على كائن معين يعنى أنك تزعم أن هذا الكائن له صفة بسيطة معينة، تمّ التدليل عليها بالحد "جيد"، ويمكن للأسوياء أخلاقيًا أن يدركوا هذه الصفة ولا يدركها غير الأسوياء أخلاقيًا. ومن هذه الجوانب يقارن "مور" بين الحد "جيد" و الحد "أصفر" الذى يشير إلى صفة بسيطة أيضًا ومن ثم يمكن تعريفه، بل يمكن حمله بصدق أو بكذب إلى أسطح محددة و يمكن أن يدركه هؤلاء الذين يتمتعون برؤية طبيعية للألوان، و لا يدركه من يعانون عمى الألوان. بالطبع قد يوجد بعض الاختلافات فى حالات معينة بصدد إمكانية تطبيق الحد "جيد"، تمامًا مثلما يمكن أن توجد اختلافات بشأن تطبيق الحد "أصفر"، ولكن أحد الادعاءات فى هذا الخلاف يكون صادقا ويكون الآخر كاذبا؛ ولا يوجد أساس لاستنتاج أن المسألة نسبية فحسب، أو أنه لا يوجد فى الأصل إلا صراع عاطفى.

والنتيجة هى أن الاتجاه الحدسى عند "مور" يستبعد إمكانية ردّ الأخلاق إلى علم محدد، أسوة بما فعله الاتجاه العاطفى. ومع ذلك، يوجد فرق جوهرى بين هاتين المعالجتين للأخلاق. فبالنسبة للنظريات العاطفية، سواء المتطرفة منها أو المعتدلة، لا تعتبر الجمل الأخلاقية توكيدات جازمة، ومن ثم لا تعتبرها صادقة أو كاذبة، بينما تؤكد نزعة مور الحدسية على أنها بالفعل توكيدات جازمة، إما صادقة وإما كاذبة.

إضافة لذلك، يرى مور، بعكس العديد من الحدسيين اللاهوتيين أو الميتافيزيقيين، أن صدق أو كذب مثل هذه التوكيدات يمكن أن يدركه الشخص الطبيعى السوى المتحرر من العمى الأخلاقى. وهكذا نجد أن التوكيدات الأخلاقية بالنسبة لمور تمثل أحكامًا ذات أساس تجريبى، ويمكن اختبارها

بالملاحظة، باستخدام القوى الإدراكية الطبيعية. ومن هذا المنطلق، تعد الأخلاق مثلها مثل العلوم، قادرة على وضع أوصاف بعينها لحالات محددة وقادرة كذلك على وضع تعميمات ونظريات، من خلال استخدام معجمها الأخلاقى الخاص؛ حقا، ربما يُعتقد بأن هذا العلم بوصفه علمًا مستقلاً بذاته، لا يمكن ردّه إلى العلوم المماثلة له. وخلافًا لبعض الاتجاهات الحدسية الأخرى، نجد عن مور إجابة مباشرة عن السؤال الطبيعى: "كيف يمكنك اختبار حمل المصطلحات الأخلاقية فى حالات خاصة؟" وقد طرح ما أسماه كواين "نقطة الفحص check-point" التجريبى التى ربما تؤيد أو لا تؤيد صدق الحمل محل التساؤل، وذلك من خلال استخدام المرء لإدراكه الطبيعى. وإذن فهل نحن ملتزمون حقًا بأنطولوجيا الأخلاق فى إطار تأويل مور لها، كما أننا نحن ملتزمون بالمثل بالتوكيدات الموثوقة فيما يتعلق بتوزيع ما هو خير فى العالم بأسره؟

يعتمد هذا بوضوح على ما ينبغى أن نكون عليه. وبالنسبة لمعظمنا، أجرؤ على القول بأن الإجابة هى النفى؛ فنحن لا ندرك بالحس الصفة البسيطة التى لا تقبل التعريف والتى يزعم مور أننا ندركها. ومن ثم فهى لا تفيدنا كنقطة فحص تجريبية فى اختبار قضايا الأخلاق. إضافة لذلك، يبدو عند التأمل أنه من غير الممكن حلّ المشكلات الأخلاقية المعقدة بالإدراك الحسى وحده، أى بالبحث الجاد عن صفة بسيطة فى ظل مجموعة مختلطة من الظروف المكونة لحالة خُلقية جادة. فمثل هذه الحالات لا تتضمن إجمالا مجرد الإدراك الحسى ولكنها تتضمن أيضًا رؤية وتقديرًا للاهتمامات المتناقضة والدوافع المتنافسة التى تصدر فى شكل أنماط من الاتصال والاعتقاد أكثر من مجرد التركيز على شىء بسيط نوعى وثيق الصلة بالموضوع. وأخيرًا، يفترض تأويل مور، ضمنيًا، ما أسماه "ستفنسون" "جاذبية" لغة الأخلاق، أى الربط بين الصفات البيئية المدركة حسيًا والانجذابات الحادثة، التى تتجه لتحفيز سامعيها تجاه ميولهم المفضلة.

ومثل هذه الجاذبية مؤسسة فى قلب النظريات العاطفية من البداية عند اعترافها بوجود مُكون بصيغة الأمر فى الاستخدام العادى للغة الأخلاق. لكن

تأويل مور لم يضع لهذه الجاذبية مكانًا على الإطلاق، متجاهلا دور اللغة الأخلاقية فى التعبير عن ميول الفرد الفعلية والتى تتجه لتحفيز الآخرين أيضًا. واختصارًا، وبغض النظر عن الاعتبارات الشكية المذكورة، فإن هؤلاء الذين يمكنهم قبول تأويل مور هم من يلتزمون حقًا بالاعتراف بأنطولوجيا أخلاقياته وبتصريحاتها المؤكدة رغم عدم إمكانية ردّها إلى علم محدد. أما هؤلاء الذين لا يقبلون تأويله فهم بحاجة إلى البحث عن سبل أخرى لفهم لغة الأخلاق(٣٩).

١١ - ديوى والمذهب الطبيعى الأخلاقى

لقد أكد بعض المفكرين أن القضايا الأخلاقية يمكن ردّها فعلا إلى قضايا علمية حقيقية. وبدلا من تقديم ردّ حقيقى للتقريرات الأخلاقية إلى تقريرات أحد العلوم المتاحة، تجادل هؤلاء المفكرون حول ما إذا كان يمكن تعريف الاصطلاحات الأخلاقية باصطلاحات علمية، وحول ما إذا كانت العبارات الأخلاقية تبلغ مبلغ الادعاءات العلمية. ومن أوائل هؤلاء المفكرين المعاصرين "جون ديوى John Dewey الذى كان يهدف إلى دحض كل من الاتجاه الحدسى والاتجاه النسبى باعتبار أنهما يتناولان الأخلاق بطريقة دجماطيقية. فمن وجهة نظر ديوى فإن التأويل العلمى فقط هو الذى يسمح باختبار المعتقدات الأخلاقية عن طريق مواجهتها بالدليل التجريبى ومن ثم يمكن تحسينها. ولكن، على أى أساس يبنى ديوى تأويله؟(٤٠).

يقول ديوى فى فقرات متعددة من كتاباته: إن العبارات الأخلاقية مساوية للادعاءات التجريبية الخاصة بشروط و نتائجها الأفعال موضع الدراسة. ومع تذكر تحذير هيوم من محاولة اشتقاق التعبير "يجب" من التعبير "يكون"، فإننا نندهش كثيرا بشأن إستراتيجية ديوى المستحيلة هنا: فكيف يمكن لأى تقرير وصفى لشروط فعل ما ونتائجه أن يستدل بأنه يجب (أو لا يجب) القيام بهذا الفعل؟ من التخمينات التى أجدها معقولة أن يفترض ديوى أن المشكلات

الأخلاقية تنشأ دائمًا فى موقف لمشكلة من المشكلات، هذا الموقف لا يشمل فقط معتقدات الفرد الواقعية، ولكنه يشمل أيضًا ميوله، ونزعاته، وتفضيلاته، وإن مشكلة الفرد لهى فى تحديد مسار الفعل الذى يجب اختياره. فيتم التعبير عن هذه الميول، والنزعات، والتفضيلات فى صورة عبارات أخلاقية يعتنقها الفرد، والتى تعمل كمقدمات ضمنية لاشتقاق نتائج الفعل "يجب"(٤١).

يُسمّى ديوى تأويله هذا طبيعيًا naturalistic لكنه لم يفسره بوصفه يتطلب ردًا بالمعنى العلمى الأصيل الذى أشرت إليه. فهو لا يعبر عن آرائه الأخلاقية باعتبارها نظرية عامة ولكنه يعبر عنها بوصفها نمطًا لفهم التقريرات الأخلاقية المتنوعة التى يحدثها الأفراد استجابة للمواقف العديدة للمشكلة التى تواجههم. وتلك التقريرات تعد طبيعية بالنسبة لديوى؛ لأنها لا تعتمد على وسائل فوق طبيعية، فى تكوينها للعبارات الأصيلة. وكذلك فى قابليتها للمناهج العلمية الخاضعة للاختبار التجريبى وللدليل. لكن إمكانية ردّها بنفس أسلوب ردّ الديناميكا الحرارية إلى الميكانيكا الاستاتيكية فهذا غير موجود من وجهة نظره. فما يريده جون ديوى، قبل أى شىء، أن يبتعد عن قوى السحر والتنجيم وما إليها، والقوى الخفيّة، والحدوس الدجماطيقية، والفصل الحاد للأخلاق عن العلم وعن الممارسة العامة. ولكنه فى تفسيره للعبارات الأخلاقية، فإن ديوى ينسبها إلى الموقف المشكلة المعيّن الخاص بالفاعل، مشمولا بنزعاته، وتفضيلاته، وميوله المتنوعة.

هذا لا يعنى أن فهم الفاعل لموقفه المشكلة لابد أن يكون ثابتًا وقاطعًا بغض النظر عما يحدث. حقًا، يرفض ديوى فكرة الغايات الثابتة، وكذلك فكرة إمكانية أن يثور جدال حول الغايات، مشددًا على تواصل الغايات والوسائل وكذلك التفاعل المتبادل بين الوقائع والرغبات فى المواقف التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع. والعلم فى رأى ديوى، حين يساعد فى كشف التلاحقات المحتملة والتفاعلات المتوقعة، يوضح رؤية الفاعل لمشكلاته ويفتح عينيه على بنيتها وإمكانياتها.

وما زالت إمكانية ظهور نظرية عامة للأخلاق مع الوقت متاحة، بل يوجد الآن حتى بعض تعريفات تم تقديمها لاصطلاحات أخلاقية، تفيد بوصفها أقيسة مضمرة enthymemes تسد الثغرة التى أحدثها هيوم بين الفعل "يكون" والفعل "يجب". وتزيد التنوعات النفعية utilitarian والأخلاقية فى هذا النوع، لكن لا القبول الخاص أو العام لأى من هذه التعريفات يقترب من النظرية العامة بالمعنى العلمى. فما زالت الحالة الراهنة للمناقشات التحليلية للأخلاق، كما أرى، بعيدة عن تحقيق إجماع على نظرية ما، أو على مرجعية معينة للردّ.

لقد سبق لى أن أكدت أن اللحظة الردّية reductive moment فى تاريخ العلم أبعد ما تكون عن الحسم، وهناك أيضًا لحظة ممتدة expansive moment أخرى، أكثر تشابهًا لتغيرات الذهن البيولوجية منها لتغيرات الذهن الفيزيائية، وفيها يحتل التكاثر مركز النشاط أكثر من الاقتصاد. من المهم أن ندرك أنه، بعيدًا عن الردّ، قد نُشجع الاستكشاف حرصًا على التوسع، وأن الردّ الذى لم يتحقق حتى الآن لا يُعد إخفاقًا، ولا يمكن أن يكون أزمة، ولكنه فرصة. هذه الفرصة مزدوجة بالفعل حيث يمكن إضافة مجالات جديدة إلى المجالات القديمة، كما يمكن دراسة العلاقات بين المجالأت الجديدة والقديمة، وكذلك العلاقات الموجودة بين أى مجال وآخر. والإخفاق فى ردّ أحد المجالات إلى آخر لا يمنع الجهود الساعية للربط بينها، سواء كان ذلك عن طريق التعريفات الموضوعة لبعض المصطلحات الجوهرية، أو من خلال استكشاف أنواع أخرى من الروابط الموجودة بينهما.

ومن المؤكد أن الجهود المبذولة لربط إحدى المجموعات العلمية بأخرى قد تحفز على التقدم اللاحق تجاه الردّ الأصيل. غير أن هناك نماذج بارزة لعوامل مشتركة مهمة بين المجموعات تظهر عند الالتفات إلى علاقاتها، برغم أنها لا تؤدى إلى ردّ. فلقد لوحظ أن المفكرين البراجماتيين قد اهتموا اهتمامًا شديدًا بمجموعة من المشاريع الإنسانية وأبرزوا العوامل المشتركة الموحدة التى تربط بينها. وبالتالى، عدّل ديوى فكرته عن حلّ المشكلة من خلال أبحاثه فى سيكولوجية التفكير، والتى تميز تطور الطفل وكذلك خلال العمل المعملى،

وتصوره للخبرة بوصفها تربط بين العمل التجريبى للعالم والإبداع الابتكارى للفنان. وقد ابتكر سلفه "بيرس" نظريته عن الإشارات، أو دراسة الرموز والدلالات (السميوتيك) semeiotic، حيث أبرز ما رآه يُشكل روابط أساسية بين وظائف العلامة فى اللغة، وفى الإيماءة gesture وفى التعبير، وفى التمثيل التصويرى والتخطيطى وغيرها، وتبلغ ذروة هذه الوظائف فى تحليل أبعاد الدلالة، مع تطبيقها على مبادرات متنوعة الأشكال مثل العلم، والرياضيات، وعلم الخرائط، والدراما، والطب، والأدب، والفنون التصويرية والموسيقية، وأخرى غيرها.

ومن بين النماذج الأكثر حداثة، عمل "نيلسون جودمان" ذى النزعة البراجماتية، حيث يوحّد فى كتابه " لغة الفن"بين الفنون والعلوم، رافضًا القسمة القديمة بين المجالين، التى افترضت أن المجال الأول عاطفى والثانى إدراكى[٤٢]. وتذكرنا نزعة جودمان لإبطال هذه التقسيمات التقليدية بحثًا عن العوامل المشتركة الجوهرية بـ"جون ديوى". ويظهر موقفه مرة أخرى فى عمله السابق المحكم "نظرية الرموز" التى توظف أفكارًا متشعبة عن الدلالة، والتعبير، والتمثيل لتفسير الأشكال المتواترة للوظيفة السمانطيقية (الدلالية) فى العلوم وفى الفنون المتنوعة، بما فيها الأدب، والدراما، والرسم، والموسيقى، والعمارة، والرقص.

١٢ - الرمز، الإشارة، والطقوس (الشعائر الدينية)

Symbol، Reference، and Ritual

يتصدى عمل جودمان للقيود الفلسفية المفروضة ذاتيًا على العمل العلمى والصورى، ومن ثم يعود بنا إلى رؤية براجماتية جادة ويفتح الطريق أمام بحوث جديدة فى كل مجالات النزعة الرمزية symbolism.

وبهذه الروح، تتحول المناقشات التالية من مناقشة الفنون إلى مناقشة الطقوس، اعتمادًا على الدراسات المذكورة فى كتابى "بحوث" Inquiries، حيث يبرز العديد من الوظائف الرمزية للطقوس (للشعائر الدينية)[٤٣]. وتشمل تلك الوظائف الدلالات denotations ، والتمثيل exemplification ، وإعادة التشريع re enactment، وجميعها تفيد فى سياقات دينية، وثقافية، ومؤسساتية لتحديد بنيات الزمان والمكان والمجتمع التاريخى. إضافة لذلك، فإن أنماط تكرار الطقوس تجلب عقول المؤدين إلى حالة من الاتصال المنتظم مع الخواص المرموز إليها، وهذا يؤثر على مفاهيمهم وأحاسيسهم.

إن التركيز على الجوانب الرمزية يعد أحد أشكال التجريد. ولا ينبغى تناوله بوصفه ينكر أهمية الوظائف الاجتماعية والمؤسساتية للطقوس، أو ينكر أهمية نسق الاعتقاد الذى يقدم سياقه ودوافعه فى كل حالة. من ناحية أخرى، إن القيام بتجريد مثل هذه الخصائص من أجل التركيز على رمزية الطقوس يجذب الانتباه الخاص إلى أدوارها المعرفية، أى، دورها فى تكوين التصورات conceptualization وفى الإشارة، ومن ثم فى تشكيل الإحساسات الذهنية وعادات المشاركين فيها، سواء تم الحكم باستحسانها أم لا.

إن التحديد المحض للأدوار المعرفية للطقوس يصطدم مع خفض قيمتها الدائمة بوصفها عائقًا أمام الشعور الدينى العفوى التلقائى. وهكذا، يبدأ "ويليام جيمس" كتابه "تنوع الخبرة الدينية" Varieties of Religious Experience بتقسيم المجال الدينى إلى مجال مؤسسى ومجال شخصى، مواصلاً "تجاهل الجانب المؤسسى تمامًا". وقد أدى نوع الدين الذى اهتم به وليم جيمس بنفسه إلى ظهور ما يقول عنه إنه "الأفعال الشخصية وليست الشعائرية، حيث يقوم الفرد بعمله مستقلاً بذاته، ويُسقط النظام الإكليروسى بكل كهنته وطقوسه الدينية وبعض الوسطاء الآخرين فى مكان ثانوى. وتنطلق العلاقة مباشرة من القلب إلى القلب، ومن الروح إلى الروح بين الإنسان وخالقه". وما قام به جيمس من تشبيه الآلية

المؤسساتية بأنها تُبطئ وتُعيق التدفق الحرّ للعاطفة الدينية، وتمنع الطقوس فإن الهدف منه صرف النظر عنها.

وعليه، إذا لم يتم حقًا عزل النظام الإكليروسى (الآلية المؤسساتية)، فإن الطقوس الدينية لن تخص المشاعر بل تنتمى إذن إلى مجال معرفى مغاير، لكن مع انخفاض قيمة تأثيراتها كذلك. نظرًا لربطها هنا بالأسطورة، التى يُنظر إليها على أنها معرفة قاصرة، وعلم ردىء، واعتقاد مَرضى. وسواء كانت تمثل عائقًا أمام العاطفة الدينية، أو تمثل تجسيدا للكذب أو وهمًا، فلم يتم غالبًا دراسة الطقوس (الشعائر الدينية) بوصفها تخدم وظائف معرفية خاصة.

ويوجد اثنان من المفكرين الجدد أعتبرهما من رواد المعالجة الرمزية التى أعرضها وهما: إرنست كاسيرر Ernst Cassirer و"سوزان لانجر Susanne Langer يقترح كاسيرر إمكانية تقويم التوجهات التى تقلل من قيمة الطقوس التى تم وصفها للتو، فيعرض تأويلا للفكر الأسطورى، المصاحب دائمًا للطقوس، بوصفه مرحلة إيجابية فى تطور العلم. وبناء على وحدة المشاعر التى ترى الطبيعة على أنها "مجتمع واحد كبير، مجتمع الحياة" نجد أن الأسطورة تكتسب سمات فراسية physiognomic أكثر منها موضوعية، وتقوم ببناء "عالم درامى، عالم من الأفعال، والقوى، والطاقات المتضاربة... حيث يتشبع التصور الأسطورى دائمًا بهذه الصفات العاطفية. هذا العالم هو المرحلة الأولى من تطور الفكر البشرى، والذى تم التغلب عليه بدوره من خلال "عالم مدركاتنا الحسية"، والذى يتبعه بدوره أيضًا تعميم للمفاهيم الخاصة بالفهم العلمى للعالم الفيزيائى. ولا تعد أى من مراحل كاسيرر الثلاثة هذه "مجرد وهم"، فالعلم لا "يقتلع جذور و فروع (أسلافه)"، رغم أنه يجب أن يصرف الانتباه عنها لتحقيق الموضوعية المطلوبة فى مُهمته الخاصة.

رغم أن كاسيرر لا ينكر فعلاً أن الأسطورة تُشكل "مجرد كتلة أفكار غير منظمة ومشوشة"، ورغم تأكيده على دورها فى بناء العالم الذى ينمو من خلاله

"فكرنا التجريبى". فإنه يرى أن ميزتها لا تكمن فى أحكامها المعرفية ولكن فى تمهيدها الطريق بشكل تطورى نحو علم ناضج فى النهاية. ودفاعه عن الأسطورة والطقوس الدينية مُحدد بتمييزه الضمنى بين العاطفة والعلم، مما يقوى الرأى المشكوك فيه بأن المعرفة إما أن تكون علمية وإما لا تكون، وكذلك الرأى المشكوك فيه القائل بأن المعرفة العلمية خالية من العاطفة.

أما لانجر، بعكس كاسيرر، فهى تُفرق بين الطقوس والأسطورة، فتربط الأسطورة بالخيال والحلم، وتربط الطقوس نوعا ما بالشعور الدينى، المرتبط.

بمجموعة من المناسبات، عندما يتم استدعاء رمز الإله ويتم تأمله بشكل رسمى". ففى البداية "نجد التدفق اللاواعى للمشاعر الممثل فى الصياح وفى وثبات المرح والإثارة، يتطور إلى "ردّ فعل مألوف... اعتاد أن يبرهن على مشاعر الأفراد أكثر من التنفيس عنها". وأصبح الفعل الصريح فى هذه المرحلة هو الإيماءة (إشارة أو لفتة تعبر عن عاطفة)، ولم تعد من أمارات الشعور لكنها أصبحت رمزًا له تدل عليه وبالتالى تعيده إلى الذهن. وتعبيرًا عن المشاعر، نجد أن الطقوس "لا" تقدم عاطفة بسيطة ولكنها تقدم سلوكا معقدًا و دائمًا... ونمطًا عاطفيًا يحكم كل حياة الفرد... والشعيرة التى يتم أداؤها بشكل منتظم هى تكرار ثابت للمشاعر تجاه أول الأشياء وآخرها فهى ليست تعبيرًا حرًا عن العواطف، بل هى تدريب منظم للاتجاهات الصحيحة".

وقد ميّزت لانجر بشكل أوضح من كاسيرر بين عرض المشاعر وبين التعبير عنها. فبالنسبة لها فإن الإيماءات مثلها مثل الطقوس رمزية أو إشارية بشكل أساسى، فهى ترمز إلى الشعور أكثر مما ترمز إلى إثباته. وتلك المشاعر التى تدلل عليها الطقوس تسجل "استجابة الإنسان (ل) الوقائع الأساسية للوجود البشرى" التى يتم التعبير عنها من خلال رمز الحياة المقدس الذى يظهر فى الأسطورة. ولكنها كثيرًا ما تكرر أن الإشارة الشعائرية لمثل هذه الاستجابات فى حد ذاتها تشكل التوجهات وصور الميول المألوفة.

أعتقد أن لانجر محقة بالفعل فى تشديدها على تشكيل الطقوس وصفتها الإيمائية، أى الرمزية. لكن تأويلها محدود جدًا سواء فى تصوره للعملية الرمزية نفسها أو فى تحديد الأشياء المرموز إليها فى الطقوس. ذلك لأنها ترى أن تلك العملية عبارة عن عملية دلالة (إشارة اللفظ إلى ماصدقاته) denotation على نحو صارم، وتتصور الأشياء بوصفها مشاعر تحدث على وتيرة واحدة. ومع ذلك، قد تقوم الطقوس بترميز symbolize أى شىء، فليست المشاعر فحسب؛ كما رآها كاسيرر: "عالم درامى وعالم من الأفعال، ومن القوى، ومن الطاقات المتصارعة". ولايجب حصر العملية الرمزية فى الدلالة فحسب لأنها قد تشمل أشكالا أخرى من الإشارة أيضًا. حقًا، إن الطقوس رمزية تمامًا فى أنماط عديدة وفى آن واحد، وهى بذلك تشكل قوة. وقد تظهر فى أحوال كثيرة قدرة الطقوس على النجاة من التغيرات فى التأويل المذهبى وذلك لأنها تصل روابط الإشارة المتنوعة بالأشياء. وعندما يتم قطع واحدة أو أكثر من هذه الروابط، تظل الروابط الأخرى متماسكة.

وسأتوسع فى التأويل الرمزى لكل من كاسيرر ولانجر فيما تبقى من هذه المناقشة، دون الاعتماد على الفصل بين الانفعال والإدراك. وخلافًا لهذين المؤلفين، فمن جانبى أؤكد أن الأشكال المتنوعة للوظيفة الرمزية تظهر عن طريق الطقوس، ولا تتطلب صفات تعبيرية خاصة ولا موضوعات تعبيرية فريدة.

لقد رأينا أن لانجر تتحدث عن الأفعال الشعائرية بوصفها تدليلا على الأشياء، وهكذا، فهى تعتبر أن الدلالة تتجاوز مجرد الوصف اللفظى. لم يؤيد جودمان التوسع فى هذا الفكرة فحسب، ولكنه فهمها أيضًا على أنها تشمل التمثيل الصورى، والإيمائى، وأنواع التمثيل الأخرى. إضافة لذلك، توسع جودمان فى فكرة الإشارة reference بحيث لا تشمل فقط الدلالة، ولكنها تشمل أيضًا التمثيل والتعبير. ومن ثم، سنرى أن الطقوس قد يتم فهمها بوصفها مشتركة فى التمثيل و التعبير، بالإضافة إلى الدلالة. ولكن، كيف يمكن تأويل هاتين الوظيفتين الجديدتين؟

لنبدأ بـ"التمثيل" exemplification وهو ارتباط كائن بنموذج ما؛ فالتمثيل يربط بين شىء ما وخواصه التى تشير إليه أيضًا. فعيّنة من قماش الخياط، كما يفسرها جودمان "لا تُمثل كل خواصها؛ فهى عيّنة تمثل اللون، والحياكة، والنسيج، والنمط، لكنها لا تمثل الحجم أو الشكل أو الوزن الخالص أو القيمة". ويتناول جودمان "التعبير expression، بوصفه يتضمن تمثيلا مجازيًا، أى أنه إشارة بشىء لخاصية يحوزها هذا الشىء مجازًا. هكذا فإن تابلوهًا معينًا قد يرمز، فى وقت واحد ومحدد، إلى إنسان ما، أى أنه يمثل حرفيًا أشكالاً أو أنماطًا معينة، ويعبر عن الكآبة، يعنى أنه يمثلها مجازًا.

ليست الكلمات والصور فحسب هى التى ترمز للأشياء، وتمثلها وتعبر عنها، بل أيضًا الإيماءات يمكن أن تقوم بالوظائف الثلاث كذلك. فالإيماءات الشعائرية، بصفة خاصة، قد تدل على أحداث تاريخية أو تمثلها، أو أحداث يُعتقد أنها تاريخية؛ وقد تصور بعض الأحداث المتوقعة أو النتائج المرجوة، وقد ترمز أو تزعم أنها ترمز إلى أشخاص، أو آلهة، أو أشياء. وقد تؤدى هذا الدور بالحركة الجسدية، بأسلوب المحاكاة، وقد توظف أيضًا الصوت فى أغنية أو خطاب ما. وبالفعل فإن مجال الإيماءات الشعائرية يشمل الإيماءات اللفظية؛ ومن ثم، فأى دور دلالى يمكن إنجازه من خلال وسائل لفظية يقع أيضا فى نطاق الإشارة الشعائرية، والأشياء المستخدمة فى الطقوس قد ترمز أو تشير أيضًا إلى أساليب بالغة التنوع.

على الرغم من أنه ليس كل إيماءة شعائرية تفيد معنى ما، فكل إيماءة لها إجمالا بعض الخصوصيات أو المواصفات المحددة التى يجب أن تحققها. ويمكن نقلها شفهيًا أو كتابيًا أو فهمها من السياق، لكن أن يوجد أسلوب أداء صحيح وأسلوب خطأ فهذا هو يكون عادة ماثلا للعيان. وهذه هى الواقعة التى تُشكل الصفة الرسمية التى تضفيها لانجر على الإيماءات الشعائرية، والتى وصفتها بأنها "موجهة بدقة شديدة نحو التكرار الدقيق، وهذا ما يجعل صورها مألوفة

بشكل تدريجى تماماً مثل الكلمات أو النغمات". أما ما يقوله كاسيرر عن الخدمات القربانية فيمكن تعميمه بدرجة كبيرة حيث يقول: "هذه .. الخدمة محددة بقواعد موضوعية تماماً، فهى مجموعة متتالية من الكلمات والأفعال التى يجب ملاحظتها بحرص حتى لا تفشل التضحية فى تحقيق هدفها". هكذا، نجد أن الأداء الصحيح للشعيرة الدينية يعمل غالباً كنموذج لها، أى أنه يمثل هذه الشعيرة حرفياً. وبهذا الأسلوب، يمنح الأداء الصحيح لنفسه استخداماً إضافياً مساعداً كبرهان فى عملية تعليم الشعيرة للمتعلمين. وهكذا، يمكن نقل الطقوس (الشعائر الدينية) عبر الممارسة التى تستجيب لمتطلباتها المعيارية من ناحية وأيضاً تقوم بتعليم الأفراد من خلال أدائها.

لقد رأينا أن جودمان يتناول "التعبير" بوصفه يتضمن تمثيلاً مجازياً. ربما لا تمثل الصورة أسلوباً أو نمطاً محدداً فحسب ولكنها تمثل أيضا شعوراً معيناً أو حركة، فهى تملك هذا الأسلوب أو النمط حرفياً، أو الشعور أو الحركة مجازياً، ولكنها فى كلتا الحالتين تُشكل نموذجاً للخاصية التى تتميز بها كما تشير إليها أيضاً. والشعيرة التى تعبر عن سمة محددة ربما يتم تعاملها بطريقة مماثلة على أنها تملك تلك السمة مجازاً وتشير إليها أيضاً. هكذا، يمكن تأويل طقوس معينة بوصفها تعبيراً عن نطاق واسع من السمات، فقد تعبر، مثلاً، عن الفرح أو الحزن، النصر أو الكرب، العجب أو الثقة، الحنين أو الندم، أو الإعلاء. ولابد هنا من تذكر الصفة الرمزية المتعددة للطقوس. فأية شعيرة معينة قد تفيد معنى حقاً، حرفياً أو مجازاً، إنما تمثل فى الوقت نفسه أشياء مختلفة إلى حد بعيد. تمثل بشكل صريح فصولاً من قصة مقدسة، وربما تعبر فى الوقت نفسه، أكثر مما تمثّل(*)، عن الخضوع أو الانتصار، وعن التكفير أو الحنين إلى الخلاص.

إن الرمز الذى يعبر عن خاصية ما لابد أن يحوز تلك الخاصية. ولكن هل يجب أن يستحوذ مستخدم هذا الرمز أو مقدمه أو مشاهده على هذه الخاصية

(*) نلاحظ هنا الفارق بين التعبير والتمثيل (المترجمة).

أيضًا؟ ليس الأمر كذلك. فقد كتب جودمان يقول: "الخواص التى يُعبر عنها الرمز ملكية خاصة لهذا الرمز". فكون الممثل يائسًا، أو أن الفنان كان راقيًا، أو أن المشاهد كان كئيبًا أو حنونًا أو مبتهجًا، أو أن الموضوع كان جامدًا، فهذا لا يحدد ما إذا كان الوجه أو الصورة حزينة أم لا. فالوجه المبتهج لمنافق يعبر عن الغيرة، وصورة صخور لرسام متبلد الحس قد تُعبر عن إثارة". وبالمثل، لابد من التمييز بين المشاعر والأفكار، أو الحالات الذهنية الأخرى لمؤدى الشعيرة الدينية أو مشاهديها وبين الخصائص التى تعبر عنها الشعيرة نفسها.

لكننا نواجه هنا تباينًا حادًا بين الفنون والطقوس (الشعائر)، حيث تمثل الطقوس (الشعائر) جانبًا يختلف جذريًا عن الفنون. فالشعائر، فى الدين كما أنها تختلف عن السياقات السحرية، فهى تنفذ إلى القلب مباشرة. فالمؤدون للشعائر الدينية ليسوا ممثلين. والسؤال القائل: "هل يؤمن المؤدى حقًا بما يقوله؟" يتعلق فقط بمؤدى الشعائر وحده، لكن المحاكاة البارعة للاعتقاد تعد مفخرة يقدرها الممثل فقط. رغم أن كلاً من الممثلين ومؤدى الطقوس الدينية ربما يقوم فعلا بالأداء بطريقة سليمة فى حين تبتعد أفكاره ومشاعره عن السمات التى يتم التعبير عنها، فمن النقاط الرئيسية فى الشعائر والتى لا توجد فى الدراما هى التأثير على أفكار ومشاعرهم المشاركين، ويتم هذا جزئيا من خلال التعرض المتكرر لمثل هذه السمات. وقد لاحظنا تشديد لانجر على تكرار الشعائر. وبعكس الأداء الدرامى، عادة ما يكون للشعائر الدينية نمط مميز من التكرار؛ فلابد أن تتكرر فى مواسم محددة، أو وفقًا لوحدات زمنية أخرى، أو مع ظروف أخرى مهمة فى الحياة. ويقوم هذا التكرار المنتظم برسم أحاسيس المشاركين، بقدر جيد من خلال الاتصال المتكرر بالسمات المرموز إليها، أو التى يتم تمثيلها حرفيًا، أو يتم التعبير عنها.

حقا، ليست كل خاصية يقوم المؤدى للشعائر بالتعبير عنها ينبغى مقارنتها، ولو نظريًا، بما يماثلها فى الفن. فعلى سبيل المثال، قد نأمل من الشعيرة التى تعبر

عن السمو أن تحث على الإيمان أو الثقة. وحتى عندما نأمل فى السمات المتشابهة، فالأداء الناجح للشعيرة فى أى مناسبة معينة لا يتوقف على تحقيق هذا الأمل؛ فالحالة الذهنية للمشارك قد تتعارض مع الموضوع الذى تعبر عنه الشعيرة وقد تقلل من جودته، ولكنها بصفة عامة لا تثبت أن الشعيرة لم تحدث. مع ذلك قد تتأثر الكيفية فعلا، وهذه نقطة مهمة؛ إذ يوجد فى حالة الطقوس (الشعائر) رابط معين متوقع بين الخواص التى يتم التعبير عنها وبين الحالة الذهنية والحسية للمشارك؛ فإدراك السمات التى يتم التعبير عنها، مدعمًا بالأداء المتكرر، يعد أداة رئيسية لمثل هذا الرابط. فكما اقترح كل من كاسيرر ولانجر، فإن التكرار المنتظم لا يعد قوة لتحديد أسلوب الأفعال الشعائرية فحسب؛ بل يُعدّ أيضا أسلوبًا لتقوية تأثيرها على العقل.

والمشارك الشعائرى المثالى هو ذلك الشخص الذى تتأثر شخصيته هو نفسه بشكل ملائم بالدور الذى يؤديه وليس مجرد شخص يقوم بمهارة بنقل الشخصية التى يحددها دوره. على الرغم من أن الوجه المبتهج للمنافق فى الدراما قد يُعبر عن الغيرة المفرطة كما يقول جودمان، فالنفاق لا علاقة له بالموضوع، ومن المحال أن نفترض أن النفاق لا علاقة له بأداء الشعيرة الدينية المعبرة عن الندم أو التوبة مثلاً. وعلى الرغم من أن النفاق فى كلتا هاتين الحالتين يُعدّ مستقلا عما يُعبر عنه الأداء، ففى حالة الشعائر فقط نجد له علاقة بفهم النمط الكامل للأداء المصاحب للشعيرة، وهو يعمل هكذا على تقليل النفاق لدى المشاركين أنفسهم.

ولقد شددت على أهمية التكرار الشعائرى فى استحضار تلك الخواص إلى الذهن بقوة تلك الخواص التى تدل عليها الشعيرة الدينية أو تمثلها أو تعبر عنها. لكن هذه ليست القصة بالكامل، فبالنسبة للطقوس كما أشار آر. إس. بيترز R. S. Peters فهى "تساعد على دمج الماضى فى المستقبل، وعلى نقل إحساس المشاركة فى نمط مشترك للحياة"[٤٤]. فتلك الطقوس لا تحمل بين طياتها مجرد أنماط سلوكية متكررة لكنها تنقل عادات جيل إلى آخر، وراء كل تكرار للأداء،

تنقل جزءًا من معنى واقعة كونها تكرارًا، مع شعور بالأداء السابق إلى حد ما. وأنا أفسر مثل هذا الشعور من منطلق نمط إضافى للرمزية وأطلق عليه "إعادة التمثيل reenactment.

وأنا أتحفظ على فكرة إعادة التمثيل بالنسبة للعلاقة بين أداء الشعائر وبين النسخ الشعائرية المطابقة السابقة عليها، بدلا من استعمال هذه الفكرة بالمعنى المعتاد أحيانًا بوصفها تمثل العلاقة بين الأداء والحدث الذى يقوم هذا الأداء بإحياء ذكراه. إن مصطلح "إعادة التمثيل" فى استعمالى هو استنساخ re-production للسلوك أو الفعل"، وتمثيل مشترك co-exemplification للشعيرة نفسها. أما الأحداث المحتفل بذكراها، من ناحية أخرى، فيتم الدلالة عليها إجمالا، ويتم تمثيلها، أو تصويرها، أكثر من استنساخها فى شكل شعائر، رغم أن الهدف الشعائرى قد يكون تقوية الوحدة الروحية مع العوامل التاريخية موضوع الدراسة. وحتى الإيماءات المتسمة بالتقليد والمحاكاة بصفة عامة، لا تعيد تقديم النشاط الذى تمّ تقليده، فهى تمثل بعض خصائصه، لكنها لا تمثل النشاط نفسه، رغم أنها كثيرًا ما تدعو إلى استحضاره. ومن ناحية أخرى، إن الأداء الذى يكرر عمليات أداء سابقة لشعائر معينة إنما يقوم بنسخها مرة أخرى فى هيئة نموذج من الشعيرة نفسها، أو مثال لها.

وبإعادة تقديم الصور الشعائرية السابقة، يشير كل أداء شعائرى بشكل غير مباشر إلى تلك النسخ المطابقة، أى، يلمح إليها وذلك عندما يرمز بشكل مستقل إلى أى شىء يمكن أن يشير إليه، ويرمز إليه فى الأنماط الأخرى التى تم تحديدها حتى الآن. وفى التكرار المنتظم للشعيرة، يتعاظم شعور ما، فى كل أداء جديد، من عمليات الأداء السابقة التى تنتسب إليها من الناحية الشعائرية. وبالتالى لا يستحضر الحدث الذى يتم إحياء ذكراه فحسب، و لكنه يستحضر أيضا سلسلة أدوات هذه الذكرى.

إن علاقة أداء معين بالصور المنقولة لهذا الأداء هى علاقة تعضيد بين عمليات الأداء المرموز إليها بالمواصفات الشعائرية نفسها وتلك التى تمثلها. وقد يُعتقد أن الإشارة الضمنية للأداء الحالى إلى النسخ الأخرى المطابقة والسابقة له بمثابة نقل له من خلال سلسلة تمثيل مكونة من رابط مزدوج كما يلى: يرتبط الأداء الحالى بالمواصفات الشعائرية التى يمثلها، وترتبط هذه المواصفات بدورها بالأداء السابق الذى يمثلها.

من الجدير بالذكر أن مثل هذه السلاسل المنتشرة بشكل كبير أصبحت عاملا مرجعيًا فى حالات معينة. وهكذا، لا تقوم إعادة التمثيل بأى دور فعلى فى الفنون إذا ما قورنت بالشعائر الدينية. فأداء معين لعمل موسيقى لا يشير إجمالا إلى الأداء السابق لهذا العمل ذاته، رغم أنه قد يميز بعض حالات الأداء الخاصة بوصفها معالم بارزة للمقارنة بين العملين. وبالمقارنة، يشيرالأداء الشعائرى ضمنا إلى ماضيه الخاص به والمتماثل معه، وينمى فى المشاركين الشعور بإعادة تمثيل عملية مهمة. ويتم تنشيط السلسلة وثيقة الصلة بالموضوع بشكل مرجعى، ويُعد هذا التنشيط علامة من علامات الوعى الدينى.

إن تحديد الأحداث التى يتم إحياؤها شعائريًا يساعد على تعريف التشابك الموقوت لها، ويساعد على إعادة تمثيله reenactment وتطويره من خلال إبراز تقليد شعائرى دائم التوسع. وبالتبعية، يفيد إعادة التمثيل أيضا فى صياغة مفهوم الجماعة؛ حيث يشكل مؤدو الصور الشعائرية السابقة مجموعة فاعلين يرتبط بهم المؤدون الحاليون أنفسهم من خلال إعادة التمثيل ومن ثم يرتبط هؤلاء الفاعلون أو المؤدون ببعضهم البعض بشكل غير مباشر. ومن ثم فإن هذه الجماعة التى تم تحديدها لا تحمل روابط مشتركة مع الماضى فحسب، ولكنها تحمل أيضًا توجهات مشتركة فى الحاضر وكذلك توقعات استشرافها للمستقبل. ومن ثم فقد قامت هذه الجماعة التاريخية بعملية تنظيم للزمان الذى تستغرقه وكذلك للمكان.

ربما يُعدّ هذا جوهر التأكيد على حفظ التوازن القائم فى الدين البدائى، فى أعمال كل من "برجسون" Bergson وكاسيرر"، وآخرين. فى هذا الصدد، كتب كاسيرر، موافقًا برجسون، "إن الدين الفطرى... لا يمكن أن يدع أى مجال للحرية فى الفكر الفردى. فهو يصف قواعد الدين الثابتة، الصارمة التى لا يمكن انتهاكها ليس فقط فيما يتعلق بالسلوك البشرى، ولكن أيضًا فيما يتعلق بكل شعور إنسانى". ولكن كما أوضحت من قبل، أن الظاهرة العامة للشعائر ليست مجرد إخماد للعاطفة، فلا يمكن حبس المشاعر. بل، يجب أن نتدبرها بنظام معرفى لمقولات الزمان، والمكان، والفعل، والمجتمع. فالشعائر ليست محددة بمؤسسات دينية، فهى تُميز مجموعة شاسعة التنوع من الوظائف الاجتماعية، والثقافية، والسياسية والتى تؤدى إلى ظهور شعور بالتقاليد وبالجماعة. وكتب "آر. إس. بيترز" متحدثًا عن الطقوس البرلمانية يقول: "مثل هذه الطقوس تساعد على دمج الماضى بالمستقبل وتساعد على نقل الإحساس بالمشاركة فى صورة حياة مشتركة. وتقوم هذه الشعائر بالكثير جدًا لتنمية هذا الشعور بالإخاء الذى يعد شريان الحياة فى أى مؤسسة فعالة"(٤٥).

وعودة إلى مناقشتنا السابقة للمجموعات العلمية، من الجدير بالذكر أن نكرر أنه، بعيدا عن الردّ، وبعيدًا عن تكوين علاقات تشابه مهمة بين هذه المجموعات، فإن التعريف المحض لمجموعة جديدة من هذه المجموعات يشبع الدافع العلمى لاستكشاف أسس جديدة ومعتقد جديد، مما يعطى الزمام لحب الاستطلاع ذاته. وفى التشجيع على حب الاستطلاع هذا فى جميع الاتجاهات، تتفق الفلسفة مع العلم، ومع الفن، ومع كل تجارب العقل البشرى الحرة المثيرة.

الهوامش

1. W. V. Quine, Philosophy of Logic (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), p.12.
2. O. Neurath, "Protocol Sentences;' and M. Schlick, "The Foundation of Knowledge;' both reprinted in Logical Positivism, A. J. Ayer, ed. (New York: Free Press, 1959), 199ff and 209ff. For discussion, see also Scheffler, Science of Subjectivity (Indianapolis: Hackett, 1985), ch. 5.
3. C. S. Peirce, Col/ected Papers of Charles Sanders Peirce, Charles Hattshorne and Paul Weiss, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934), 6.485. See also Scheffler, Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), p.113. .
4. Peirce, Col/ected Papers, 1.8-14 and 1.171.
5. Peirce, Col/ected Papers, 5.407.
6. Scheffler, ibid., pp. 79, 100.
7. John Dewey, Logic: The Theory of Inquiry [1938] (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), p. 343, n. 6.
8. Nelson Goodman, Ways of Worldmaking (Indianapolis: Hackett, 1978), pp. 123-24.
9. Goodman, ibid., p. 122.
10. Nelson Goodman, Problems and Projects (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), pp. 233, 236.
11. See W. V. Quine, From a Logical Point of View (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), ch. 7.
12. Goodman, Ways of Worldmaking, op. cit., p. 96.

13. See Israel Scheffler, "My Quarrels with Nelson Goodman," Philosophy and Phenomenological Research 62, no. 3 (2001): 665-77.

14. Israel Scheffler, Symbolic Worlds (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 209, n. 27.

15. P. McCormick, ed. Starmaking (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), p. 166.

16. Ibid., p. 213.

17. Nelson Goodman, Of Mind and Other Matters (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), p. 42.

18. Ibid., p. 41.

19. Goodman, Ways of World making, op. cit., p. x.

20. Israel Scheffler, "Reply to Goodman," in McCormick, op. cit., pp. 162-63.

21. McCormick, ibid., p. 173.

22. Moritz Schlick, "The Foundation of Knowledge" (trans. D. Rynin) in Ayer, Logical Positivism, pp. 215, 226.

23. C. 1. Lewis, Mind and the World Order, op. cit., pp. 191-92.

24. Peirce, Collected Papers, 5.384.

25. Ibid., 5.407. This passage appears in Peirce's paper, "How to Make Our Ideas Clear."

26. Peirce, Collected Papers, ibid.

27. Ibid., 8.12.

28. W. V. Quine, Word and Object (Cambridge, MA: Technology Press of MIT and New York: John Wiley, 1960), p. 23.

29. See Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago and London: University of Chicago Press, 1962), and Scheffler, Science and Subjectivity, 2nd ed., op. cit., ch. 4 and appendix A therein.

30. Ibid.

31. See Israel Scheffler, "A Plea for Plurealism," Transactions of the Peirce Society 35, no. 3 (1999): 425-36. Much.of.the following discussion is drawn from this paper.

32. Nelson Goodman, The Structure of Appearance, 3rd ed. (Boston: Reidel, 1977), pp. 10, 21-22.

33. Quine, From a Logical Point of View, op. cit., p. 4.

34. Peirce, "The Doctrine of Necessity Examined." See esp. Collected Papers, 6.14, 6.36, 6.39, and 6.44. Peirce argues that mechanical forces cannot explain diversity but, more important, cannot explain increasing diversity over time, facts of growth or evolution which are irreversible.

35. Freeman Dyson, "The World on a String," New York Review of Books, May 13, 2004.

36. A.J. Ayer, Language, Truth and Logic (New York: Dover Publications, 1952), pp. 20ff and ch. 6.

37. C. L. Stevenson, Ethics and Language (New Haven: Yale University Press, 1944), chs. 2 and 4.

38. G. E. Moore, Principia Ethica (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

39. See, e.g., K. Baier, The Moral Point of View (Ithaca: Cornell University Press, 1958), William K. Frankena, Ethics (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), P. H. Nowell-Smith, Ethics (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1959,1965).

40. John Dewey, The Quest for Certainty (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1929), ch. 10.

41. Israel Scheffler, "Israel Scheffler Interviewed by Harvey Siegel," Journal of Philosophy of Education 39, no. 4 (2005): 657-59.

42. See Chapter 6.

43. Inquiries (Indianapolis: Hackett, 1986) and Chapter 7. My discussion also draws on portions of my "Symbol, Ritual and Cognition," in V. M. Colapietro and T. M. Olshevsky, eds., Peirce's Doctrine of Signs (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1996), pp. 173-180 (largely verbatim).

44. R. S. Peters, Ethics and Education (London: George Allen and Unwin, 1966, 1970), pp. 318-19.

45. Ibid.

الجزء الثانى

قضايا براجماتية ذات صلة

الفصل الرابع

الاعتقاد والمنهج

مقدمة

من المعتاد تناول البراجماتية ببساطة على أنها مجرد اتجاه أو طريقة تشدد على ما هو عملى أو اجتماعى إلى حد إجحاف التفكير النظرى والقيم الفردية.(*) ولمثل هذا التفسير دوافعه الطبيعية، إلى جانب ذلك المفهوم المجرد للكلمة ذاتها فى استخدامها اليومى؛ لأن المفكرين البراجماتيين فى الواقع يؤكدون

(*) لقد رجعت هنا إلى ما ذكرته من قبل فى كتابى: الأربعة البراجماتيون..: ، Four Pragmatists & Kegan Paul, (London: Rutledge 1974) لمزيد من التعرف على جوانب عديدة لهذا الفصل، فقد ظهر أصلاً بعنوان:

Pragmatism as a philosophy"in K. Oehlr، ed.، Zeichen und Realität :(Tubingen: Stauffenburg Verlag، 1984).

بقوة التطبيق العملى، ويشددون على دور السلوك الفعلى فى الفكر البشرى، بدءا من أبسط أنماط التعلم التى يقوم بها الطفل حين يستكشف حجرته الخاصة، وصولا إلى أدق درجات التعليم الذى يقوم به العالم الذى يتعامل مع البيئة بشكل تجريبى بهدف استكشاف الكون. إضافة لذلك، يشدد البراجماتيون على المضمون الاجتماعى للتفكير، من حيث بنية العلم باعتباره مجتمعًا من الباحثين، ومن حيث تأثير السياقات التاريخية على مسار الفلسفة، وعلاقة البحث الفلسفى بمشكلات الإنسان.

إلا أن التصور الشائع عن البراجماتية ما زال مضللا، وغير صحيح بالنسبة للحركة ككل وكذلك بالنسبة لأعمال مفكريها. وعلى الرغم من أن هذا التصور يعكس بدقة التشديد البراجماتى على الفعل والمجتمع، فإنه يغفل توضيح أن هذا التشديد بوصفه ناتجًا عن البحث الفلسفى، فإنه يفشل تمامًا فى أن يشير إلى مصدر مثل هذا البحث فى مقاومته للمسائل والموضوعات المجردة. والذين ينظرون للبراجماتية ببساطة على أنها تشديد وتأكيد على الناحية العملية والاجتماعية، يتجاهلون الجهود المبذولة لصياغة تفسيرات فلسفية للمعنى والفكر، والصدق والمعرفة، وللواقع والقيمة.

ولا يمكن لأى دراسة تتمحور حول هذه الجهود أن تتجنب النتيجة القائلة بأن البراجماتية فلسفة جادة، لها جذور عميقة فى التقليد الفلسفى، باستثناء ويليام جيمس الذى استوحى فكره من الاتجاه التجريبى البريطانى، لقد كان البراجماتيون فى كامبردج حقا عيالا على "كانط"[1]. كما أطلق عليهم "ميرفى Murphy" وربما يتم تأويل البراجماتية ككل على أنها امتداد لموضوعات كانطية فى المجالات العلمية والاجتماعية فى القرن التاسع عشر. أما "تشارلز ساندرز بيرس" الذى استقى لقب "البراجماتية" نفسه من كانط، فقد تعمق فى تاريخ الفلسفة وطوّر فكره من خلال التفاعل مع رواد الفلسفة العظام فى الماضى وكذلك من خلال تفاعله مع علم عصره ورياضياته. وكان رافضًا للديكارتية،

وصاغ تصورات جديدة وبارعة لكل من المعنى والواقع من خلال التفكير فى مناهج العلوم الطبيعية، واجتهد طيلة حياته كلها لتطوير نسق كامل للفلسفة، بروح معمارية كانطية Kantian architectonic.

أما عالم النفس الحساس والمفكر الفلسفى الجرىء وليام جيمس فلم يقصد إلى إحراز تقدم فى الدراسة التجريبية للظواهر العقلية فحسب، بل سعى أيضا إلى تطوير تأويل ميتافيزيقى ملائم لمثل هذه الظواهر وكذلك لمعالم الحياة الإنسانية الرئيسية كما هى معروفة لنا ومن أى مصدر كائنا ما كان. ومن هذا المنطلق سعى لوجهة نظر تقوم بصفة خاصة بتحقيق العدالة سواء للحرية الفردية، ولواقع الاختيار الإنسانى، وكذلك بالنسبة لتصلب وانفصال وقائع معينة مقابل ما أطلق عليه "الكون الموحَّد block universe عند المثالية.

أما "جورج هيربرت ميد George Herbert Mead " الفيلسوف وعالم النفس الاجتماعى، فقد وضع معالجة تطورية لمشكلة العقل-الجسد، لعبت فيه الرمزية دورا رئيسيا. وبدءا من نظرية العلامة عند "فيلهيلم فوندت Wilhelm Wundt" بوصفها توصيلا للمعنى، توسع "ميد" فى الرؤية الجذرية للعقل وللنفس، وكذلك للغة، بوصفها نابعة من المجتمع، وليس العكس. وقد أدت دراسته للرمزية إلى تأويلات ثرية وموحية لكل من الاتصال، والضمير، والمجتمع البشرى.

وأخيرا، جون ديوى، الذى بدأ حياته الفكرية باعتباره "هيجليا Hegelian " فقد احتفظ دائمًا بالمعالم المميزة لبدايته الهيجلية، ألا وهى: الاتجاه التطورى الصريح، واحترام قوة الأفكار، وفوق كل شىء، الحث على توحيد المتناقضات، وذلك من أجل الوصول إلى رؤية للكل الجامع بحيث يمكن أن نرى بداخل هذه الرؤية الشاملة بعض الاتجاهات المتناقضة بوصفها لا تمثل سوى أوصاف جزئية للواقع.

لقد كان هؤلاء المفكرون البراجماتيون مختلفين تمامًا فكريا وروحيا. فقد كان منطق العلم مصدر إلهام بيرس، وكانت رؤيته رؤية للمثال وللعام؛ أى لمجتمع

الباحثين النموذجي، والمعنى العام للأفكار، والاقتراب طويل المدى من الواقع من خلال منهج العلم المُصحح لذاته. أما وليم جيمس على العكس فقد استوحى فكره من الحياة الخاصة للكائن الفردي، ومن حالات الاختيار الشخصى، ومن الاختيارات المتاحة التى تحدد الفعل الخاص، ومن تيار الزمن ومحصول العقل، وكذلك من المنظور الدينى للفاعل البشرى المفرد. أما رؤية "ميد" فكانت رؤية اجتماعية وتطورية، بالإضافة إلى جهوده لفهم المعالم المميزة للمجتمع البشرى، حين جعلها ممكنة من خلال تطور الوظيفة الرمزية. وكان هدف ديوى بالمعنى الأشمل هدفًا عمليًا وأخلاقيًا، من أجل إعادة بناء الاستعدادات الإنسانية وتجديدها عن طريق تقوية عادة الذكاء بجعل التفكير عمليًا، وجعل العمل (التطبيق) انعكاسًا للفكر، وذلك عن طريق ربط كل من الفكر والفعل بالمعانى المتوقعة لهما فى الخبرة.

ورغم اختلاف هؤلاء المفكرين البراجماتيين فى العديد من اهتماماتهم وقناعاتهم الأساسية، فإنهم يشتركون جميعًا فى تقديم اتجاه فلسفى مميز، متأصل فى الماضى الفكرى ولكنه متجاوب أيضًا مع التحديات الفكرية المعاصرة. وقد سعوا بالفعل إلى جعل التصورات الفلسفية متطورة من خلال تحليل العلم الجديد ومناهجه، بينما يضعون العلم ذاته فى إطار فلسفى يميز تناولا جديدًا للمعنى. وسعوا أيضا إلى استخدام تصوراتهم الفلسفية فى فهم الظروف والتحديات الجديدة التى تواجه المجتمع الإنسانى فى العالم الحديث.

وقد كان عالم القرن التاسع عشر الذى تطور فيه الاتجاه البراجماتى هو ذلك العالم الذى ظهرت فيه بعض المتعارضات المهمة؛ فظهر العلم مقابل الدين، والوضعية مقابل الرومانسية، والحدس مقابل الخبرة الحسية. وقد كان الموقف المميز للبراجماتية فى استجابتها لتلك التعارضات هو تبنى فلسفة وسيطة، مع محاولة التوفيق بين العلم والدين، وبين النظرية والتطبيق، وبين الواقع والقيمة، وبين الفكر التأملى والتحليل، وبين أصحاب العقول المرنة الليّنة tender-minded

وأصحاب العقول الصارمة الصلبة (tough-minded كما ذكرها جيمس)، وكذلك التوفيق بين المدرسة والحياة (مثلما فعل ديوى). وهذا الموقف المعتدل يميز البراجماتية عن التوجهات الفلسفية الأخرى المستوحاة من العلم. وبصفة خاصة، تُعارض البراجماتية الوضعية حين ترفض أن تتمثل الاهتمامات العقلية عامة نموذجا مبسطا للعلم الوضعى. ونظرًا لتجاوبها بصفة خاصة مع الفكر التطورى وأنماط الاستدلال الإحصائى الجديدة، قامت البراجماتية فعلا بتعديل التصورات الموروثة للعلم نفسه. وبدلاً من استخدام العلم أداة لنبذ أو تقليل قيمة أنماط الخبرة الأخرى، مثل الفن، والتاريخ، والأخلاقيات، والدين، والفلسفة، والممارسة الاجتماعية، تناولت البراجماتية العلم أساسًا بوصفه تمثيلاً للتصورات العامة للفكر النقدى، من حيث الكشف عن العديد من الارتباطات المهمة بين كل هذه الأنماط، وعلى ضوء ذلك أيضًا قد يُعاد صقل هذه الأنماط كلها وتوجيهها وتركيزها، على نحو عقلانى، على المشكلات البشرية.

١ - مشكلات الفلسفة البراجماتية والاستجابات العملية

Problems of Paragmatism and Pragmatic Responses

لقد تطورت البراجماتية فى فترة شابها تغير اجتماعى وفكرى هائل- تلك الفترة التى أطلق عليها "ماكس فيش" Max Fish العصر الكلاسيكى" فى أمريكا، والتى بدأت منذ نهاية الحرب الأهلية وحتى اندلاع الحرب العالمية الثانية[٢]. وقد امتدت حياة ديوى على امتداد تلك الفترة، ووصف "جيل كندى Gail Kennedy" مسار حياة ديوى على النحو التالى:

لقد ولد ديوى عشيَّة الحرب الكبرى التى أكدت انتصار المشروع الصناعى والاقتصادى فى أمريكا، ذلك العام الذى نشر فيه داروين عمله أصل الأنواع Or igin of Species هذا الكتاب الذى ميز الفترة اللاحقة من العلم الحديث. وقد نشأ فى البيئة الأمريكية القديمة فى مدينة فيرمونت Vermont فى بيرلنجتون

Burlington. وهنا لم تكن الحياة قد تأثرت بشدة بالعلم الحديث والحياة الصناعية الحديثة. ومن هذا المجتمع الصغير بانشغاله البسيط والعميق بالأعمال الحرفية وبالزراعة، ذلك المجتمع الذى عرفه "جيفرسون Jefferson كان عليه الانطلاق إلى العالم المعقد الذى أنشأه العلم الحديث والمصانع ذات الإنتاج الضخم، فانتقل إلى أول جامعة أمريكية، جامعة "جون هوبكنز" Johns Hopkins التى أعيد تأسيسها من جديد، ثم انتقل إلى الديمقراطية المتخمرة فى الغرب الأوسط أثناء عمله بالتدريس فى جامعتى "ميتشغان Michigan" و"مينسوتا Min-nesota" وأخيرا إلى المدن الصناعية والتجارية الكبيرة فى شيكاغو ونيويورك. وقد ذكر ديوى فى مقال له متعلق بسيرته الذاتية أن القوى التى أثرت عليه قد أتت "من أشخاص ومن مواقف" أكثر مما جاءت من الكتب. وكان انتقاله من أمريكا التى عاش فيها صباه إلى أمريكا الجديدة التى عاش فيها فترة رشده هو ما أدى إلى ظهور المشكلات الأساسية التى شكلت الموضوع الرئيسى لفلسفته(٣).

وحملت فترة الانتقال هذه معها تغيرات فكرية كبيرة لا تغيرات اجتماعية فحسب. فلم يكن هناك تحد فحسب فى العلم تجاه الدين والأخلاقيات التقليدية، بل ظهر أيضا التحدى لتصورات العلم الموروثة وللآراء الكلاسيكية عن المعرفة. وقد كان أهم تأثير هو تأثير نظرية التطور، الذى حفز على الدراسة البيولوجية للذكاء البشرى والاتصال بين قدرات الجنس البشرى وقدرات الحيوانات الدنيا.

وقد عزز ظهور العلوم التجريبية والتاريخية لدراسة الإنسان أيضا من الأفكار التطورية evolutionary الخاصة بالتقدم والاتصال، وقد أظهرت أيضا تنوع التكيف فى العادات الإنسانية. أما الشهرة الجديدة للتصورات الاحتمالية والإحصائية فى كل من الفيزياء والبيولوجيا فقد اقتضت تعديل التصورات القديمة للمنطق وللعلم. وأخيرا، بينما أدت التغيرات الاجتماعية الكبيرة إلى تعقيد الحياة، وجعلت الحرية والاختيار أكثر خطورة precarious فقد رسمت العلوم البشرية الحديثة صورة أكثر مرونة لتحل محل المفاهيم القديمة عن الثبات

الثقافى؛ وقد أتاحت فكرة علم الاجتماع بالفعل إمكانية خضوع التقليد نفسه للقياس والضبط. ويبدو الآن أنه لابد من إعادة تفهم المعرفة، التى تنجم عن المصفوفة البيولوجية، وتتواصل مع السلوك التكيفى الموجه نحو المشكلات البيئية، والتى أدت إلى حلول مؤقتة بدلا من الوصول إلى حقائق ضرورية، وهى تبشر بزيادة التنظيم الاجتماعى لكنها بذلك تفرض مسئولية أخلاقية كبرى(٤).

إن التغيرات البارزة التى تناولتها البراجماتية قد أثارت مشكلات فلسفية كثيرة نذكر منها أولاً: كيف يمكن أن تستوعب نظريتنا المعاصرة فى المعرفة الفهم العلمى الجديد للتغير، أو لعملية التقدم، أو للعوامل البيولوجية والاجتماعية، أو للاستدلال المحتمل؟ وقد بدا كل من الاتجاه العقلانى الكلاسيكى والاتجاه التجريبى الكلاسيكى غير ملائم للقيام بتلك المهمة، فأحدهما يتناول المعرفة على أنها من عمل العقل الفردى الذى يستمد الحقائق من داخله، بينما يرى الاتجاه الآخر المعرفة بوصفها أفكارًا يسجلها العقل بشكل سلبى وهى مطبوعة عليه من الخارج.

ثانيًا، وبصورة أعم، كيف يمكننا إبراز التشديد الجديد على التواصل continu-ity الذى يربط حياة الإنسان بعالم الطبيعة والذى يربط معرفته بقيمه، وإدراكه بمشاعره وأفعاله، ويربط حياته باعتباره مفكرًا بمهنته ككائن حيًا فى محيط بيولوجى وتطورى محدد؟ كانت المشكلة الأساسية بالنسبة للبراجماتية هى العثور على طريقة للتغلب على تلك الثنائية الموروثة بين العارف والمعروف، بين العقل والجسد، بين الواقع والقيمة، بين النظرية والتطبيق، بين الغايات والوسائل.

ثالثًا، كيف يمكننا العثور على مصادر جديدة للاستقرار فى مواجهة التغيرات الجذرية فى الاعتقاد العلمى الشىء الأكثر إلحاحًا: كيف يمكننا العثور على مصادر للاستقرار تنسجم مع العادة التجريبية للعقل المؤسس للعلم؟ وعندما نرفض ما أطلق عليه ديوى " البحث عن اليقين" ونتبنى بدلاً من ذلك نزعة بيرس عن "اللامعصومية" (Fallibilism إمكان الوقوع فى الخطأ)، فكيف يمكننا العثور

على القدر الكافى من الاستقرار للحفاظ على فنون البحث، والتعليم، والثقافة، والحياة العامة؟

رابعًا، كيف يمكننا إدراك جوانب الشخصية الفردية والمجتمع الديمقراطى فى ظل الظروف الجديدة للمجتمع الصناعى؟ كيف يمكن للشكل السياسى أن يصبح مؤسسيًا فى ظل الظروف الحالية حتى يصبح متجاوبًا مع هؤلاء الذين تؤثر عليهم السياسة؟ كيف يمكن التوفيق بين التقدم التكنولوجى والأهداف الإنسانية، وبينه وبين قيم الفنون والحياة المصاحبة لها، وبينه وبين أسبقية الذكاء النقدى بوصفه هدفا رئيسيًا للتعليم؟

لا يمكن هنا سرد الاستجابة البراجماتية لتلك المشكلات بالتفصيل، ولكن يمكن ربط سماتها الأساسية، باختصار، بنقطة بداية واحدة، ألا وهى أولاً، رفض الفلسفة الديكارتية. وبرفضها لثنائية العقل والجسد عند ديكارت، أدت النزعة البراجماتية، قبل أى شىء، إلى تطوير رؤية وظيفية للفكر تربط بين المعرفة والحياة الهادفة للكائن الحى، وتستجيب للمشكلات التى أفرزتها بيئته. ثانيًا، بالتخلى عن اليقين الديكارتى، اقترحت البراجماتية بديلا عن ذلك هو رؤية للمعرفة غير معصومة من الوقوع فى الخطأ fallibilistic كمخطط مؤقت للفرضيات، يستند إلى التفكير: (الاستدلال) المحتمل ويشير أيضا إلى المستقبل، ويبقى خاضعا دائما للاختبار من قبل الخبرة اللاحقة. ثالثا، بالتخلى عن النزعة الفردية الديكارتية ، قدمت البراجماتية بديلاً عن ذلك تصورا اجتماعيا للعلم والذى لا يعد نتاج جهد أفراد من الباحثين، ولكنه نتاج مجهود مجتمع مفتوح من الباحثين للتعلم من الخبرة بأسلوب نسقى. وأخيرا، بالتخلى عن الحدس الديكارتى، اقترح البراجماتيون عوضا عنه السمة الممثلة للتفكير، مع اعتبار أن الفكر يكون رمزيًا دائمًا وأبدًا، يُوجّه من خلال شبكات من عمليات إشارة sign معتمدة بعضها على بعض (أى متوقفة على أشياء أخرى)، ومن ثم لا يستطيع الوصول إطلاقًا لا إلى الثبات ولا إلى اليقين. والرمزية تمكن الفكر من صياغة

نتائج دراسة مستقلة عن المخرجات الفعلية، وتمكنه كذلك من توقع السلوك وتنظيمه. هكذا، كتب ديوى يقول: "مما لا شك فيه أن اختراع أو اكتشاف الرموز يُعدّ إلى حد كبير أعظم حدث فى تاريخ الإنسان". والعلامات أو الرموز فى حد ذاتها لا تعد مجرد خيالات أو صور للواقع، بل لابد من تأويلها على أنها أدوات للحياة الهادفة. وعندما تساءل وليم جيمس: "ما التصور الآن؟" أجاب قائلا: "إنه أداة غائية. فهو جانب جزئى لشىء نعتبره جوهريًا لأهدافنا الخاصة، ونعتقد أنه يمثل الشىء بالكامل". وقد كتب ديوى يقول: "حيثما يعمل الذكاء، يتم الحكم على الأشياء من منطلق قدرتها على استيعاب علاماتها لأشياء أخرى. إذا مكّنتنا المعرفة العلمية من تقدير قيمة الأشياء بشكل أكثر دقة بوصفها علامات، فيمكننا فى هذه الحالة أن نستعيض عن فقدان اليقين النظرى من أجل اكتساب الحكم العملى. وإذا تمكنّا من الحكم على الأحداث بوصفها دلالات على أحداث أخرى، فإنه يمكننا فى كل الحالات الإعداد لما هو متوقع". ونشارك كعارفين فى "اتجاه التغيير" الهادف(٥).

وتعد نتائج المواقف المضادة للديكارتية بعيدة المدى. بمجرد التخلى عن اليقين والنزعة الفردية بوصفهما هدفين معرفيين، ومع إعادة تأويل العلم على أنه جهد المجتمع المثالى للتعلم المستمر، يجب السعى لاستقرار المنهج العقلى الذى يعين حقيقة مثل هذا المجتمع. وتعد نتائج بعض البحوث مؤقتة بالفعل؛ فهى محتملة على أفضل تقدير وعرضة للتعديل من خلال المزيد من الفحص. لكن برغم التعديل المتكرر للمبدأ العلمى، فإن المجتمع المكرس للتعلم النسقى المستمد من الخبرة يُعد فى حد ذاته كيانا متصلا، وموحدا عن طريق ولائه للمنهج النقدى. هذا الولاء هو الذى يمنحنا الأساس الذى نواصل عليه تقدمنا حتى عندما نغير معتقدات بعينها. والتصحيح الذاتى الحقيقى للعلم الذى يجبرنا على تعديل نظرياته عندما تفشل فى التوافق مع الدليل يمثل هدفا ثابتا مستقرًا خلال التغيير. وبينما يبدو صعبا أن نأمل فى التأكد من أية نظرية من نظرياتنا، يمكننا

التأكد أن منهج العلم سيؤدى باستمرار إلى نظريات ملائمة عن طريق البحث المتواصل الذى يقوم به مجتمع الإنسانية الباحث.

وأخيراً، يقدم هذا المجتمع الباحث نموذجا دالا على مجتمع التفكير الديمقراطى بصفة عامة. وبينما يجعل العلم إجراءات بحث الفرضيات المتعلقة بالطبيعة مؤسساتية، يجعل المجتمع الديمقراطى كذلك إجراءات الاختبار التجريبى للأفكار الاجتماعية، والخطط، والسياسات مؤسساتية كذلك، وجميعها يتم إدراكها بوصفها فرضيات. وتُعدّ الاتفاقات المؤقتة على البنود: (التفاصيل) سواء فى البحث العلمى أو فى العمل الاجتماعى ضرورية، وهى كافية حقا لتنظيم الجهود التعاونية الأخرى، لكن كل الأفكار الخاصة تبقى عرضة لاختبار الخبرة المتواصل، ويجب تعديلها عند الضرورة بما يتفق مع وحدة المنهج الضمنية.

فى العلم، يُعدّ التبادل المنفتح للأفكار وإتاحة اختبارها على يد مُنظِّرين منافسين سمة ضرورية أساسية فى المنهج. وفى المجتمع الديمقراطى أيضًا هناك ضرورة أساسية للتأكيد على التواصل الحر بين الأشخاص، بحيث يمكن للآخرين تقييم وجهات النظرالخاصة، لتصبح متاحة أيضا للاختبار العام المتعلق بالترتيبات الاجتماعية. ولا تشير فكرة "ديوى" عن الخبرة المشتركة إلى وجود الخبرات نفسها لدى الجميع، بل تشير إلى تبادل الخبرات المتنوعة عبر التراكيب الرمزية المشتركة. وتكمن المشكلة الاجتماعية فى تطوير ودعم مثل هذه التراكيب، فضلا عن إتاحة استخدامها المناسب. الأمر الذى يتطلب تحطيم الحواجز الصناعية التى تعوق الاتصال المتجانس، كما يتطلب أيضا تعليم الأفراد تلك المهارات والسمات الشخصية التى تنسجم على نحو مميز مع المؤسسات الديمقراطية. وتُعدّ حرية الرأى أساسية من بين كل الحريات التى تحتاج إليها مثل هذه المؤسسات، إذ بدونها لا يتمتع الأفراد حقا بالحرية فى القيام بالتطوير. فيقول ديوى: إن "الذكاء الحرّ يُعدّ ضروريا لتوجيه وضمان حرية الفعل"(٦). إن رعاية الذكاء الحر المتجانس والنقدى هو ما يُشكِّل الأساس الجوهرى للديمقراطية ويعد المهمة الأساسية لتعليمها.

وعلى أفضل تقدير، يقدم التخطيط السابق للأفكار البراجماتية صورة عامة ومركبة أكثر من كونها صورة فردية لأى برجماتى منفرد. ولذا، سأخصص ما بقى من تعليقاتى لتناول العمل الرائد ل-"تشارلز ساندرز بيرس" مؤسس تلك الحركة، مع التركيز بصفة خاصة على رفضه لديكارت وتطوير نظريته البديلة المؤثرة عن الاعتقاد، والشك، والبحث.

٢ - نظرية بيرس فى الاعتقاد والشك والبحث

بدلا من تشديد ديكارت على الشك الراديكالى radical doubt، وتشديد لوك على الأحاسيس sensations يشدد بيرس على الاعتقاد belief، وبالفعل يضع فكرة الاعتقاد فى مركز نظريته فى البحث. حيث يبرز الفكر أو البحث دائما فى سياق الاعتقاد، ويُعجّل الشك من هذا الفكر أو البحث. مع ذلك، لا يعد الشك مجرد نقص فى الاعتقاد؛ بل هو حالة فعّالة من الإثارة، مُركّزة ومحددة أكثر منها مُجملة ومُسهبة من النوع الديكارتى. ويبدأ البحث بتحريض هذه الإثارة، هذا البحث الذى يعد عملية فعّالة للانتقال من الشك إلى الاعتقاد. وبعكس الشك، يُعدّ الاعتقاد فى حد ذاته استقرارًا، وحالة ثابتة من الرغبة، تأخذ طبيعة العادة؛ فهو ليس واقعة أو حادثة غير متوقعة، بل هو أشبه بالميل أو النزوع. وبعبارات ألكسندر بين Alexander Bain، إنه بناء على هذا الاعتقاد نكون مستعدين للفعل والعمل. كما أنه يوجهنا نحو خبرة المستقبل، ونتيجة لذلك يتعرض الاعتقاد دائمًا للتحول عن طريق الخبرة. وهكذا يصبح يقين الاعتقاد مستبعداً. وحقًا، ما دام لا يمكن التعبير عن الاعتقاد إلا بالعلامات التى تشير ضمنا إلى علامات أخرى، فإن هذا الاعتقاد يعد دائمًا وسيطًا (غير مباشر) ولا يكون مباشرًا أبدًا، وبالتالى لا يستطيع مبدئيا تحقيق اليقين. يقول بيرس: "إذا افترضنا أن كل فكر عبارة عن علامة، ينتج عن ذلك أن كل فكر لابد أن يتوجه إلى فكر آخر، ولابد أن يحدد

فكرًا آخر، وهذا هو مغزى العلامة"[٧]. وبالتالى نجد أن الأفكار كلها تقع فى قارب واحد، فجميعها غير معصومة من الخطأ، وجميعها متوقفة على شىء آخر interdependent. وبدلا من اليقين الديكارتى، يتمسك بيرس فى الواقع بما يطلق عليه اللامعصومية (القابلية للخطأ) .Fallibilism

وقد قام بيرس بتطوير الأسس التى تستند إليها أفكاره فى بحثين له عام ١٨٦٨ كلاهما انصب على نقد ديكارت. فى البحث الأول بعنوان: "مسائل تتعلق ببعض القوى المطلوبة للإنسان Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man فيه ينتقد بيرس مذهب الحدس أو المعرفة المباشرة. وفى البحث الثانى بعنوان: "بعض نتائج لأربعة مواضع ضعف" Some Consequences of Four Incapacities يركز فيه على مسائل فى المنطق ومناهج البحث. فيقول فى هذا البحث الأخير: "لا يمكن أن نبدأ بحالة من الشك الكامل" لأن الشك يتطلب سببًا حقيقيًا. ولابد من التمسك بهذا المبدأ، حتى فى الفلسفة. "دعنا لا نتظاهر بالشك فى الفلسفة فيما لا نشك فيه من أعماقنا"[٨]. ولابد أن يكون الشك الديكارتى الجذرى فارغًا ومضللا ذاتيًا ما دام أنه مستحيل فعلاً. ويظهر ضعفه من خلال واقعة أن المنهج الديكارتى الذى يبدأ بالشك الجذرى ينتهى باستعادة كل المعتقدات التى بدأ بها الشخص الشاك. لكن الشك الحقيقى كما أوضحه سؤال البحث النموذجى فى العلوم فهو متمركز وذو دافعية، ومحاط بإطار مجموعة من الفرضيات المسلم بها خلال ذلك. ولا يُعد هذا الشك ضعيفًا؛ بل يتمتع حقًا بقوة لتحفيز البحث الذى قد يُغيّر فى النهاية معتقدات المرتاب. إضافة لذلك، فإن كل فرضية مؤقتة تتعرض بدورها للشك، لكن لا يمكن الشك فى الفرضيات جميعها فى وقت واحد.

وقد اتخذ بيرس من تعريف "ألكسندر بين" للاعتقاد بأنه "الشىء الذى بناء عليه يصبح الإنسان مستعدًا للعمل" كأساس لنزعته البراجماتية[٩]. وكما اقترح "ميرفى"، فإن رأى "ألكسندريين" قدم "الأساس النفسى لرفض بيرس للشك

الديكارتى، حيث يرى "بين" أن الإنسان يميل للتصديق والاعتقاد بطبيعته، وأن الشك ينتج فقط بسبب الأحداث التى تشوش معتقداتنا وليس بسبب التظاهر بالشك[١٠]، وبدلاً من افتراض أن الوضع "الطبيعى" هو فقدان الاعتقاد تماماً، أى، الشك الجذرى، بحيث يحتاج كل معتقد لدينا إلى تبرير من البداية، يقدم "بين" لـ"بيرس" نظرية تقلب الترتيب الطبيعى، مثلما قام المفهوم الحديث عن القصور الذاتى بقلب الحالة الطبيعية من السكون إلى الحركة. ويُنظر للحالة السيكولوجية الطبيعية الآن على أنها الاعتقاد مع عدم إمكانية التبرير المجمل والجذرى. بل إن الشك الذى يظهر الآن فى مجموع معتقداتنا يحتاج إلى سبب حقيقى positive reason، ويجد الحلّ فى استرداد الاعتقاد. وباستخدام فكرة "بين" يمكن لـ"بيرس" كما أوضح ميرفى، أن يُكيّف كل نظريته فى البحث فى إطار تطورى من الإشارة.

وقد يتم النظر إلى المعتقدات بوصفها عادات مكيّفة حيث يؤدى الفشل فى التأقلم إلى الشك، ويقدم له هذا المنظور البيولوجى تعريفًا جديدًا لطبيعة المشكلة، تعريفًا قام ديوى بتطويره فيما بعد. ويظهر موقف المشكلة حينما نجد أن عاداتنا الراسخة فى التصرف غير ملائمة لتحقيق الغاية المرغوب فيها، ويصبح تأثير موقف المشكلة علينا هو توليد الشك. وفى هذه الحالة يصبح الشك الديكارتى بلا معنى، حيث لا يوجد موقف للمشكلة. ولكن من ناحية أخرى، تقدم النظرية توضيحًا لطبيعة الإجابة. والإجابة هى أى قاعدة للفعل تُمكّننا من تحقيق غاياتنا المأمولة. وبالتالى يكون هدفنا العثور على قاعدة تقودنا دائمًا إلى ما نصبو إليه. هكذا فى دراستنا لشىء حقيقى، يكون هدفنا معرفة كيف نلتزم بهذا الشىء من أجل بلوغ أهدافنا المرجوة. هكذا، كما تؤكد البراجماتية، إن مفهوم الشىء لا يعنى لنا شيئًا سوى العادات التى يشتمل عليها كلها.. هكذا يصبح حيازة اعتقاد راسخ اعتقاد يظل ثابتًا على المدى الطويل هو هدف البحث. ونُعرّف هذا الاعتقاد بأنه صحيح وأن أهدافه واقعية[١١].

وفى بحث قدمه بيرس عام ١٨٧٧ بعنوان "ترسيخ الاعتقاد" "The Fixation of Belief"، عرض فيه تقريرًا كاملاً عن نظريته. وذهب إلى أن الشك يختلف عن الاعتقاد فى جوانب ثلاثة هى كما يقول: أولاً، "لا يوجد تشابه بين الإحساس بالشك والإحساس بالتصديق". ثانيًا، "يُعدُّ الشعور بالتصديق علامة مؤكدة نوعًا ما على وجود عادة ما راسخة فى طبيعتنا تحدد أفعالنا وسلوكياتنا. والشك ليس له هذا التأثير على الإطلاق". وثالثًا، "يُعد الشك حالة غير مستقرة ومستاءة نكافح لتحرير أنفسنا منها والانتقال إلى حالة الاعتقاد، فى حين أن "الاعتقاد" عبارة عن حالة هادئة ومقبولة لا نرغب فى الابتعاد عنها، أو تغييرها إلى اعتقاد شىء آخر. على العكس من ذلك، إننا نميل بإصرار ليس إلى الاعتقاد فحسب، ولكن إلى تصديق ما نعتقده"(١٢).

هكذا يصبح البحث الآن عبارة عن كفاح للتغلب على الشك وصولاً للاعتقاد، وهو بلا شك يمثل له "الحافز المباشر الوحيد". فالبحث يبدأ بالشك وينتهى بالانقطاع عن الشك. هكذا يقول بيرس "إن الهدف الوحيد للبحث هو استقرار الرأى" عندما يستقر الرأى ويتم التغلب على "الشك الحقيقى الفعّال"، لا يمكن أن يبدأ بحث أصيل. وعندما لا يؤثر أى شك فعلى فى قضية مطروحة، فلا يَهّم الزج بها فى الشك بسبب اعتبارات فرضية.

٣ - مقارنة بيرس بين المناهج

إذا كانت وظيفة البحث هى حقًا استقرار الرأى، أو ترسيخ الاعتقاد، ربما نتساءل عن الفاعلية النسبية للمناهج البديلة التى يتم بها إنجاز تلك الوظيفة. وبتأمل هذا السؤال، قام بيرس بالمقارنة بين أربعة من هذه المناهج: منهج التشبث أو الإصرار method of tenacity ، منهج السلطة method of authority منهج البداهة a priori method ، ومنهج العلم method of science . إن الإصرار البسيط، أعنى، تكرار الاعتقاد، "يعتمد على كل ما يمكنه أن يوصلنا إلى هذا

الاعتقاد، ومعرفة كيف نزدرى ونكره كل ما يمكن أن يفسد هذا الاعتقاد" . وهو عبارة عن منهج "يتبعه بالفعل العديد من الأفراد"، ويقدم لنا "طمأنينة هائلة" بالرغم من وجود بعض العوائق. لكن كما يقول بيرس عدم فاعليته بالنسبة "للدافع الاجتماعى يعد من النقاط المحسوبة ضده". وعندما يواجه المرء آراء متباينة لغيره، تهتز ثقته بمعتقداته التى يتمسك بها بإصرار. كما لا يمكن أن نجنب أنفسنا التواصل مع الآخرين إلا إذا أصبحنا من الناسكين. وهكذا يتركنا الإصرار عرضة لعدم استقرار معتقداتنا بصفة دائمة.

أما منهج السلطة فإنه ينقل الإصرار والتمسك بالاعتقاد إلى المجموعة، فيفيد من المؤسسات الاجتماعية والسياسية لغرس المذاهب المفضلة فى الذهن وإخماد وجهات النظر المناقضة. وتوجد مجموعة هائلة من الإجراءات القمعية المتاحة، مثل الرقابة (على المطبوعات والأقلام)، والتلقين، والإرهاب، واستخدام القتل الوحشى عند الحاجة، حيث أثبتت تلك الإجراءات كما لاحظ بيرس أنها "وسائل فعّالة جدا لاستقرار الرأى فى البلاد".

ويعد منهج السلطة قادرًا على ارتكاب الوحشية كما يقول بيرس؛ لأن "المسئول فى المجتمع لا يشعر بأى مبرر فى خضوعه لاهتمامات هذا المجتمع بقصد الرحمة، كما هو الحال بالنسبة لاهتماماته الخاصة." ومن حيث التأثير والفاعلية يتفوق منهج السلطة على منهج الإصرار، حيث يجنب الفرد، أحيانًا كثيرة، الاصطدام بوجهات النظر المختلفة. لكن رغم ذلك فإن هذا المنهج لا يعد كفئًا، فلا يمكن أن يمتد التنظيم الاجتماعى إلى كل الآراء مهما كانت، ودائما ما يُثير الرأى غير المنظم تهديدًا محتملاً للاعتقاد الراسخ. ربما يفكر الأفراد فى أن المجتمعات الأخرى والأعمار السنية الأخرى تتمسك بمعتقدات مختلفة إلى حد ما، ويستنتجَون أن الصدفة التاريخية فقط هى التى أدت بهم إلى المذاهب الرسمية التى يعتنقونها. وكما يقول بيرس: "قد تؤثر مثل هذه الشكوك على كل اعتقاد يبدو أنه محدد بهوى النفس أو بهوى آخرين ممن ابتدعوا الآراء الشائعة المألوفة".

أما المنهج االبديهى فيرفض التشبث أو الإصرار وكذلك يرفض أى سعى لفرض معتقدات المرء على الآخرين. وعوضًا عن ذلك، يتبع هذا المنهج التفضيلات الطبيعية" لأناس يتحاورون معًا وينظرون إلى الأمور بمناظير مختلفة". والمثال الرئيسى على فاعليّة هذا المنهج يوجد فى "تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية" "حيث لم تتم صياغة المعتقدات من خلال السعى لتفسير الوقائع الملحوظة بل من خلال محاولة صياغة ما يبدو "مقبولاً للعقل". وعلى الرغم تمتع هذا المنهج بدرجة احترام فكرى تفوق المنهجين السابقين، فإنه قد أخفق بالمثل. فهو ليس فعالا لأنه يشبه البحث عن ارتقاء الذوق، وهو ما يعد مسألة أسلوب أو نمط حياة، وبالتالى لم يلق هذا المنهج تجاوبًا إطلاقًا، بل ظل دائمًا يتأرجح عبر الزمن. وعندما نتأمل تنوع أنماط الحياة، ندرك أن معتقداتنا الخاصة يجب صياغتها من خلال تلك "الأسباب العرضية" وتظهر شكوك جديدة تؤدى إلى عدم استقرار تلك المعتقدات.

وأخيرًا، فإن منهج العلم واحد من هذه المناهج، يهدف إلى تشكيل المعتقدات بالرجوع إلى الأشياء الدائمة الخارجية أكثر من رجوعه إلى أسباب بشرية. وهو منهج يفترض أشياء واقعية ذات خواص "مستقلة تمامًا عن آرائنا عنها". يقول بيرس: صحيح أنه لا يمكن البرهنة بالعلم على افتراض وقائع، لأنها تُشكّل أساس العلم، لكن تطبيق المنهج العلمى لا يقودنا أبدًا إلى الشك فى هذا الافتراض، فى حين أن تطبيق المناهج الأخرى يؤدى بنا للشك فيها. فلا جدوى من الشك فى وجود أشياء واقعية بصفة عامة: يقول بيرس: "إذا كان هناك أى شخص عنده شك قوى فى موضوع ما، فدعه يدرسه".

لكن الخلاف الجوهرى بين منهج العلم والمناهج الأخرى هو أنه المنهج الوحيد الذى يوضح "أى تمييز بين الأسلوب الصحيح والأسلوب الخطأ". فهو منهج يُصحح نفسه ويُقّر باحتمال وجود أخطاء فى التطبيق يمكن إصلاحها عن طريق استخدام هذا المنهج ذاته مرة أخرى. وبالمقارنة، فإن نتيجة تطبيق أى من المناهج

الأخرى صحيحة بالضرورة وفقًا لمنهج العلم الذى نناقشه الآن، وبالتالى لا يمكن الاعتراف بأية أخطاء، ومن ثم القيام بتصحيحها بالمنهج المُستخدم ذاته. وبينما يوجد فى المناهج الأخرى مزاياها الخاصة، لابد أن يتذكر المرء كما يقول بيرس، أنه "بعد كل شىء، يتمنى المرء أن تتفق آراؤه مع الواقع، ولا يوجد أى سبب يجعل نتائج المناهج الثلاثة الأولى قادرة على هذا. فتحقيق هذه النتيجة يُعدّ من امتيازات منهج العلم".

٤ - مصاعب تواجه معالجة بيرس

تعد نظرية البحث التى تعالج الشك-الاعتقاد أساسية بالنسبة لمفاهيم بيرس العامة عن العقل، والمعنى، والصدق، والواقع. لقد راقت له تلك النظرية فى البداية لأنها تقدم له أساسًا سيكولوجيًا لنقده الإبستمولوجى لـ"ديكارت". لكننى عندما قرأتها على أنها علم نفس تماما، بدت لى غامضة فى العديد من النقاط، وقد توسعت فيها أكثر فى كتابى "الأربعة البراجماتيون". على سبيل المثال، هل يُعدّ الشك شعوريًا دائمًا أم يتم استنتاجه ببساطة من خلال تأثيراته المعرقلة للسلوك؟ على الرغم من وصفه كحالة عرضية من الإثارة، ما زال من الممكن تفسيره نظريًا على أنه لا يتضمن شيئًا من الوعى فى كل حالة؛ مع ذلك يؤكد بيرس "الإحساس بالشك". فهل يستحضر إذن التأثيرات المعرقلة المميزة بدون الإحساس المميز بـ"الشك" أم لا؟ إن الإجابة ليست واضحة.

لنتناول مثالا آخر، كيف يمكن لبيرس، إذا كان الاعتقاد يمثل عادة أو نزعة، أن يتحدث عن "الإحساس بالتصديق sensation of believing " وأن يصفه (فى مقاله المرفق "كيف نجعل أفكارنا واضحة") على أنه "شىء نحس به"؟ الأهم من ذلك، كيف يمكنه (فى المقال المشار إليه) القول بأن الاعتقاد "يهدئ من إثارة الشك"، مع العلم بأنه ذكر فيما سبق أن الاعتقاد يسبق الشك، وأنه بالفعل يشكل الحالة

الطبيعية للذهن قبل الشروع فى البحث. وأخيراً، ما الذى يقصده بيرس من قوله أن الاعتقاد يتضمن إقراراً لقاعدة سلوكية أو لعادة ما؟ ونظرا لأنه ليست كل العادات مصاحبة للمعتقدات، هل يوجد لديه أى طريقة لتحديد الفئات الفرعية للعادات التى ترتبط بالاعتقاد على نحو مميز؟ وبالمثل هل يوجد لديه أى طريقة لإيضاح مُعوقات السلوك التى تُعد من مقومات الشك؟ على أية حال تبدو لى تلك الأسئلة التى لا جواب لها تشير إلى الغموض الأساسى الموجود فى النظرية فى ظل التأويل السيكولوجى.

ومع ذلك، يمكن أن نقدم تأويلا إبستومولوجيا للنظرية بدلاً من التأويل السيكولوجى؛ ومن هذا المنطلق، لا تصبح عرضة بالضرورة للصعوبات التى لخصناها توّاً، الأمر الذى يتطلب تقييماً جديداً. ومع تأويلها إبستومولوجيًا، لا تهدف النظرية إلى وصف سياق الفكر ولكنها تهدف إلى تحديد هذا الذى يُفسّر على أنه اجتهاد نقدى أو علمى. وتعلن النظرية إلى حد بعيد أن مثل هذا الفكر دائماً ما يتناول مسائل معينة ناجمة عن شك حقيقى، ويتقدم الفكر فى كل حالة من خلال التسليم بمجموعة من الفروض على امتداد عملية البحث، ويخضع للتقييم من خلال تحديد مدى نجاحه فى حل المسائل التى انبثق منها. وهكذا، ترفض النظرية فكرة وجود تحقيقات علمية دون وجود فروض جملة، وترفض أيضاً فكرة وجوب أن تكون الفروض التى يتم تبنيها يقينية تماماً.

على الرغم من خلو هذه الصيغة الإبستومولوجية للنظرية بالفعل من مشكلات القراءة السيكولوجية، فما زال إصرار بيرس على أن "الشك الحقيقى الفعّال" بوصفه الأصل الحقيقى للبحث يُثير إشكالية. حيث ما زال فى الواقع هنالك تفكير كبير فى وجود نوع جوهرى لا ينشأ من الشك. فالتخيل، والتذكر، والإدراك، والترجمة، والتركيب جميعها تبدو وكأنها تقدم نماذج مضادة لذلك. ورداً على ذلك، يُقال إن بيرس لم يكن مهتماً بالتفكير عامة وإنما كان مهتماً بالبحث تحديداً، لاسيما كما هو ممثل فى البحث العلمى. هل يعنى هذا إذن أن

كل هذا البحث ينشأ أو لابد أن ينشأ من خلال الشك الحقيقى والفعّال؟ هل يجب حقًا أن يكون هناك حالة من الإثارة الفعّالة، أو توقف لبعض العادات السابقة، قبل الشروع فى البحث العلمى؟ ألا يلعب الفضول النظرى دورًا فى الحث على البحث؟ يؤكد بيرس عكس ذلك، حيث يرى أن الفكر الأصيل يُولد من إثارة حقيقية فعّالة أكثر من الدوافع النظرية أو التأملية.

ومع ذلك، يكشف بيرس عن ازدواجية بالغة فى هذه النقطة الأساسية. ففى بداية عام ١٨٧٨ تحدث فى عمله "كيف نجعل أفكارنا واضحة" عن "الحيرة المزعومة" قائلاً إنه "سواء كانت مزعومة لمجرد التسلية أو لهدف رفيع" فهذه الحيرة "تلعب دورا كبيرا فى إنتاج البحث العلمى"(١٣). وفى تعليق أضافه فيما بعد، عام ١٨٩٣ إلى عمله "ترسيخ الاعتقاد" ذكر أن الشك تحديدًا عبارة عن "حيرة متوقعة بشأن ما يجب علىّ فعله مستقبلا، أو تردد مزعوم بشأن حالة خيالية للأشياء. فهو قوة التصديق بأننا مترددون، بالإضافة إلى الواقعة المُحملة بأن قرار مأزق صنع التصديق المحض يتجه نحو تشكيل عادة صادقة تصبح فعّالة فى حالة طارئة حقيقية"(١٤). وأخيرًا، فى تعليق فى عام ١٩٠٣ قال: إنه "من أجل متعة البحث، ربما يرغب الإنسان فى السعى وراء الشكوك"(١٥). والنتيجة النهائية لتلك الأوصاف بالتأكيد هى رفض أن يبدأ البحث دائما من صعوبات فعلية، من حالات إثارة واقعية، أو من شكوك قوية؛ بل اعترافٌ أيضًا بأن الباحث تدفعه الرغبة ليس فقط لحلّ المشكلات ولكن أيضا للبحث عنها. وإجمالا، لا يستقر النشاط البحثى عندما يتخلص من الشكوك الحقيقية، أو عندما تحلّ المشكلات الحقيقية- بل يستمر توليد الشكوك المصطنعة والمشكلات الفرضية فى كامل قوتها دون توقف.

وهكذا، ما زالت نظرية البحث عند بيرس تمثل صعوبة حتى فى ظل التأويل الإبستومولوجى. وفى صورتها القاطعة، تصطدم مع واقعة الدافع النظرى فى البحث. وعند تناولها مع مؤهلاتها المكملة، تبدو غير متسقة. إضافة لذلك، فإن

النظرية المؤهلة، مهما يكن من أمر، تقوض انتقاد بيرس السابق لديكارت. ولأن بيرس نفسه يؤكد دور الشك المصطنع أو الافتراضى فى العلم، فكيف يمكن له أن ينبذ شك ديكارت الجذرى باعتباره مجرد ادعاء عديم الجدوى؟

٥ - تأويل إبستومولوجى

من وجهة نظرى أرى أن صياغة بيرس القائلة بأن كل بحث لابد أن يبدأ بحالة من الشك الحقيقى والقوى صياغة لا يمكن الدفاع عنها حقًا. فهى تقتضى ضمنًا أنه بدون شك حقيقى وقوى لا يمكن أن يوجد بحث؛ ومع ذلك يعترف بيرس بأهمية البحوث التى تنشأ من محض شكوك مصطنعة. مع ذلك فمعنى أن نقبل بحوثًا تعتمد على شك مصطنع؟ ما الذى يميز حينئذ مفهوم الشك عند بيرس عن الشك الجذرى عند ديكارت؟ وما المعنى المميز لنظرية بيرس؟

أقترح أن الإجابة تكمن فى الدور المنسوب إلى الشك المصطنع. فبالنسبة لمنهج ديكارت، يجرد الشك المصطنع القضية من أهليتها كفرضية، لأن ديكارت لا يسعى فحسب إلى فروض غير مشكوك فيها، بل يسعى إلى فروض يقينية أيضًا. أما بالنسبة لبيرس فالقضية غير المشكوك فيها حقًا، أى، الخالية من الشك الحقيقى أو القوى، ما زالت تُصنَّف على أنها فرضية، مع أنها تخضع للشك المصطنع. والحقيقة المجردة بأن المرء يمكنه الشك فى مثل هذه القضية فرضًا لا تتطلب منّا أن نرفضها بوصفها فرضية ونحاول استبدالها بأخرى، أو ربما نعيدها بواسطة استدلال إضافى. فالمطلوب منا هو استبعاد الفرضيات فقط إذا كانت تخضع للشكوك الحقيقية القويّة أى، الشكوك الخاصة بالقضايا موضع الدراسة والتى تستند إلى أسباب حقيقية. لكن القضية التى قد لا تتطلب منّا رفضها كفرضية، ربما نرفضها بأية حال نظرًا لمجال البحث الفرضى المحدد، وفى أثناء

هذا البحث يتم الاحتفاظ بافتراضات أخرى غير مشكوك فيها. وبتعبير آخر، قد تنشأ الأبحاث بالفعل من شك مصطنع؛ ويتسق هذا الزعم مع استخدام القضية موضع الدراسة كفرضية فى أبحاث أخرى؛ فمجرد إمكانية وجود التظاهر بالشك لا يجعل الافترضات عديمة الجدوى بصفة عامة. ووفقا لهذا التأويل، يرفض بيرس هنا الشك المطلق أو الشك بالجملة الذى يميز النزعة الشكّيّة الجذريّة، مؤكدا أن البحث قد يعتمد على فروض غير مشكوك فيها رغم أنها مثيرة للجدل، حتى مع تقدم البحث نحو دراسة افتراضات أخرى تعد معضلة. أما الشخص النزّاع إلى الشك، الذى يشك فى كل الفروض التى تفتقد لليقين، فلا يفسح لنفسه مجالاً للوقوف عليها ولا يسمح لنفسه بتوفير أى مصادر للتعامل مع المشكلات التى يثيرها. ويخطئ هذا المرتاب ليس فى تظاهره بالشك ولكن فى طلبه الزعم بأن القضايا الفرضية المشكوك فيها كلها عديمة الجدوى فى وقت واحد. وبالمقارنة، نجد أن الشك العلمى، سواء كان حقيقيًا أو مصطنعًا، يكون محددا دائمًا ويستند إلى فرضيات مؤقتة تفيد بوصفها مقدمات للبحث حتى وإن فشلت فى تحقيق اليقين المطلق. ولا يتم الانتهاء من عمل الباحث العلمى بمجرد حلّ مشكلته، حيث يتعين عليه إذن محاولة العثور على تخيل، أو إيجاد مشكلات جديدة محددة بما يكفى يمكن صياغتها كمسائل قابلة للاختبار. وبالتالى فالرد على طموح المرتاب فى سعيه لليقين منذ البداية يكمن فى استمرارية البحوث التى وإن لم تكن بمنأى عن الخطأ إلا أنها تميل إلى ترسيخ المعتقدات فى المستقبل.

٦ - صدارة المنهج

لنتأمل الآن مقارنة بيرس بين المناهج فى عمله "ترسيخ الاعتقاد"، تلك المقارنة المحيّرة تمامًا بالفعل. ذلك أنه يتعهد بإجراء مقارنة بين مناهجه الأربعة فحسب

بالرجوع إلى فاعلياتها النسبية فى ترسيخ الاعتقاد؛ حيث يقول إن "استقرار الرأى هو الهدف الفريد للبحث". ولكنه فى دفاعه حتى عن منهج العلم لم يذكر فاعليته الفائقة التى تفوق المناهج الأخرى، لكنه أثار عوضًا عن ذلك مجموعة من الاعتبارات الجديدة، بعضها ميتافيزيقى (يتعلق بافتراض أشياء واقعية)، وبعضها منهجى (يتعلق بإمكانية التصحيح الذاتى)، وبعضها إبستومولوجى (يرتبط بتطلع الآراء إلى الاتفاق مع الواقع)، وبعضها حتى أخلاقى (يتجنب التفكير فى دعم أى اعتقاد خشية أن يتحول إلى اعتقاد فاسد فيصبح لا أخلاقيًا أو يخلو من أى ميزة).

وإضافة لذلك، يبدو أن دفاع بيرس عن العلم باعتباره أكثر نجاحًا فى ترسيخ الاعتقاد مقارنة بالمناهج الأخرى مقدر له الفشل على أية حال. فلا يوفر العلم "طمأنينة بالغة"، مثل منهج التشبث أو الإصرار. وبالفعل يبدو معدل تغير الآراء العلمية أعلى من معدل التغير المصاحب لأى من المناهج الأخرى. أما الشىء المميز بالنسبة للعلم فهو أنه يضع كل مزاعمه فى حالة من الخطر الدائم، ويجعل تلك المزاعم عرضة دائمًا لعدم الاستقرار. وربما يُظن من المعقول أن ندافع عن المنهج العلمى من خلال مناشدة روح الإنسان المفعمة بالقلق والتى تميل إلى توقع عدم الاستقرار المستمر للمعتقدات وإعادة صياغة المذاهب المستوفاة. كيف كان لبيرس إذن أن ينشد النجاح فى الاتجاه المعاكس تماما؟

ربما يُقال إن التغير المحض فى الرأى العلمى ليس حاسمًا بالنسبة لمفهوم العلم بوصفه يعمل على ترسيخ الاعتقاد. حيث يمكن تفسير مثل هذا التغير على أنه تغير تقدمى منتظم، أى أنه يضيف إلى المعلومات الموثوقة دون إخلال بالأصل المتوفر بالفعل، تمامًا مثل شحذ الصيغ الأكثر غموضًا فى الماضى، أو مثل تضييق لنطاق الرأى بانتظام فى عملية الاقتراب إلى الحد المثالى. وينعكس هذا التصور فى فقرة مهمة من عمل بيرس "كيف نجعل أفكارنا واضحة" والتى يقول فيها إن الصدق هو "الرأى المُقدّر له أن يتفق عليه فى النهاية كل من يدرسونه.. والهدف

الذى يمثله هذا الرأى هو الواقع." ويقول أيضًا إن العلماء "ربما يصلون فى البداية إلى نتائج مختلفة، ولكن مع قيام كل عالم بإكمال وإتمام منهجه وعملياته، تتجه نتائجهم بثبات معًا نحو مركز مُعين واحد"(١٦).

مع ذلك تتعرض هذه الفكرة لانتقادين الأول قد يكون مفهوم التقدير التقريبى ملائمًا بالنسبة للمقاييس، لكنه لا يصلح للنظريات. كما لاحظ كواين "أن مفهوم الحدّ يعتمد على مفهوم أقرب من الذى يتم تحديده بالنسبة للأرقام وليس للنظريات"(١٧). الثانى، إن العلم لا يقوم ببساطة بإضافة معلومات أو شحذ الصيغ المبهمة أو عمل تقارب فى الرأى بانتظام؛ فهو غالبًا ما يغير الاتجاه النظرى ويرفض المعتقدات السابقة. حتى وإن مالت المعرفة التجريبية والتكنولوجية إلى التراكم فى تبريرها لنطاق أوسع لمثل هذه المعرفة، وحتى لو اعتبرنا أن النظريات اللاحقة لا تختلف فحسب عن النظريات السابقة بل تتفوق عليها أيضًا، فما زال التغير النظرى يُدرك على أنه غير تقدمى (بالضرورة): فغالبًا ما يتم استئصال الاتفاق النظرى الموجود فى فترة معينة ويحلّ محلّه اتفاق متعارض فى فترة لاحقة. وهو ما يُعدّ مخالفًا لفكرة إثبات أن العلم له فاعلية قصوى فى ترسيخ المعتقدات بصفة عامة. وفى اعتقادى أن سلسلة الأفكار هذه هى التى ربما تبرر الصعوبة الأولى فى هذا المقال، أى أن الدفاع عن منهج العلم يغير أساسه، فينتقل من تناول الفاعلية إلى اعتبارات أخرى من أنواع مختلفة.

تشترك هذه الاعتبارات الأخيرة فيما يلى: إنها تحول الانتباه من استقرار بعض المعتقدات الخاصة إلى استقرار المناهج، مع الاقتناع بأن منهج العلم فى حد ذاته أكثر رسوخًا من المناهج الأخرى التى تم مناقشتها. فهو يقوم على افتراض أشياء حقيقية لا يمكن الشكك فيها، ولأنه قابل للتصحيح الذاتى، ولأنه يختبر المعتقدات لا بالرجوع إلى التوجهات الإنسانية أو الحدوس، أو المؤسسات بل إنه يختبرها بالرجوع إلى الوقائع التى يزعم أن المعتقدات تشير إليها، ويُعد المنهج

العلمى فى حد ذاته قادرًا على الثبات بقوة أمام تغير المعتقدات النوعية. ومؤهل للطعن فى صحة اعتقاد ما مؤيد من قبل أحد المناهج الأخرى، بل يفند هذا المنهج ذاته لأنه لا واحد من المناهج الثلاثة يستطيع القيام بتصحيح متسق لقراراته الخاصة. فهى مناهج هشة، عاجزة عن استيعاب التغير بدون أى خسائر. وبالمقارنة، يحقق المنهج العلمى هذا الاستقرار من خلال مرونته. وبرفضه لادعاء اليقين، وبفتح مجال واسع لعملية الاختبار لكل أعضاء مجتمع الباحثين المثالى، وبطلبه وجود عملية تصحيح مستمر لتبرير كل الوقائع المتاحة، يصبح هذا المنهج ذاته قادرًا على استيعاب التغير بدون أى اضطراب. لكن لأن المقال كذلك يحول موضوع الاستقرار من مستوى الاعتقاد إلى مستوى المنهج، فإنه مع ذلك لم يحقق ما وعد به. فدفاعه عن العلم يُعدّ مهمًا فى حد ذاته، وهو يوضح إضافة لذلك التشديد على أولوية المنهج باعتباره ميزة تسم الفلسفة البراجماتية بكافة أشكالها المتعددة. فالمنهج- وليس المذهب- هو الذى يحدد المجتمع البحثى، واستقرار منهج البحث عن الحقيقة يؤدى إلى تماسك هذا المجتمع طيلة عملية التغير المذهبى doctrinal. وبالمثل بالنسبة للنظرية الاجتماعية البراجماتية، يعد هذا المنهج المجسد فى المؤسسات الديمقراطية هو الذى يحدد المجتمع المكرس لخصائص الحرية والكرامة الإنسانية، واستقرار هذه المناهج الديمقراطية يدعم تماسك هذا المجتمع فى ظل التغيرات فى السياسة وفى الاعتقاد.

وأخيرًا، تعد مهمة التعليم هى تعليم المنهج الصحيح. ووظيفته الخاصة، كما أكّد ديوى، ليست هى تلقين وجهة نظر معينة ولكن وظيفته هى تطوير قوى التقييم المنطقى والنقد تلك التى يمكن من خلالها تقييم وجهات النظر المختلفة نفسها. أما المنهج فهو مفتاح التقدم الفكرى، وهكذا يجد التعليم دافعا قويا آخر للتأكيد على المنهج بوصفه شيئًا أساسيًا. وهذا الجانب من التعليم هو الذى يخصه بيرس بأقصى أهمية. وببناء المنطق بما هو دراسة منهجية للمناهج،

وبربطه بالنظرية العامة للعلامات، كتب بيرس يقول: "عند الحاجة إلى ابتكار مسارات جديدة، لا يعد الحبل الشوكى كافيًا، فإننا بحاجة إلى المخ، وهذا المخ يعد عضو العقل، ويكتمل هذا العقل من خلال التربية الحرة. والتربية الحرة- ما دام استمرار علاقتها بالفهم يعنى المنطق"[١٨].

الهوامش

1. Murray G. Murphey, "Kant's Children: The Cambridge Pragmatists," Transactions of the Charles S. Peirce Society 4 (1968): 3-33.
2. Max H. Fisch, Classic American Philosophers (New York: Appleton-CenturyCrofts, 1951, 1966), preface and general introduction.
3. Gail Kennedy, "Introduction to John Dewey," in Fisch, Classic American Philosophers, pp. 328-29.
4. See Fisch, "The Classic Period in American Philosophy," in Fisch, Classic American Philosophyers, pp. 10-12.
5. John Dewey, The Quest for Certainty (New York: Minton, Balch, & Co., 1929), p. 151; William James, Collected Essays and Reviews (New York: Longmans, Green, 1920), pp. 86-87; quoted in Fisch, Classic American Philosophers, p. 26; and Dewey, The Quest for Certainty, p. 213.
6. John Dewey, "Democracy and Educational Administration," School and Society (1937): 457-62; reprinted in Ratner, Intelligence in the Modern World (New York: Modern Library, 1939), p. 404.
7. C. S. Peirce, "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man," in Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press), 5.253.
8. Ibid., 5.265.
9. Ibid., 5.12-13.

10. Murray G. Murphey, The Development of Peirce's Philosophy (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), p. 161.

11. Ibid., p. 163.

12. Peirce, Collected Papers, 5:370 ff.

13. Ibid., 5.394.

14. Ibid., 5.3 73, n. I.

15. Ibid., 5.3 72, n. 2.

16. Ibid., 5.407.

17. W. V. Quine, Word and Object (New York: Technology Press of MIT and John Wiley, 1960), p. 23.

18. From the Johns Hopkins University Circulars (November 1882) as excerpted by M. H. Fisch and J. 1. Cope, "Peirce at the Johns Hopkins University," in Studies in the Philosophy of C. S. Peirce, Philip P. Wiener and Frederic H. Young, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952), pp. 289-90, reprinted in Wiener, C. S. Peirce: Selected Writings (New York: Dover, 1958), pp.336-37.

الفصل الخامس

الفعل والتعهد(١)

تعد فكرة التبرير أحد مفاتيح الأخلاق المعيارية. فلأن نقول عن فعل ما إنه صواب، أو مقبول، أو صحيح يعنى أن نقول إنه مُبرّر.(*) ولأن نقضى بصلاح شىء ما يعنى التسليم به باعتباره مُبرّرًا. ولأن نصف فعلا ما بأنه مُلزم لا يعنى فحسب أنه مُبرّر، بل يعنى أيضًا عدم وجود بديل آخر مناسب ومُبرّر بالمثل. إذا فهمنا التبرير هكذا فسنجد أنفسنا فى موقف يتيح لنا فتح أكثر الأبواب العتيقة المغلقة بشدة المتعلقة بالنظرية الأخلاقية. وفيما يلى أقترح تفسيرًا لهذه الفكرة الرئيسية.

(*) ظهر هذا الفصل من قبل بعنوان: " On Justification and Commitment "
Journal of Philosophy 51 (1954) : 180-90

إن ما يمكنا القول بشكل طبيعى إننا نبرره، على نحو صارم، إنما هى الأفعال، والحركات المتعمدة، وأنماط الفعل التى يمكن ضبطها، ومفردات سلوكياتنا التى نكون مسئولين عنها. وبالفعل لا ينطبق التبرير على شىء لا يتحمل الفرد مسئوليته، فى حين أن تحمل مسئولية شىء يعنى أن نخضع لطلب تبرير هذا الشىء. ولأن ما نكون مسئولين عنه تمامًا هو سلوكنا الذى يمكن التحكم فيه وضبطه، فما يجب علينا تبريره هو ذلك السلوك. والاستثناء الواضح فيما يتعلق بتبرير القضايا المعرفية يكون استثناءً حقيقيًا فقط إذا فصلنا المعرفة عن الفعل، وإذا رفضنا أن يكون الاعتقاد، والتأييد، والتأكيد جميعها تمثل أنواعًا من السلوك القصدى الذى نتحمل مسئوليته. وفى حقيقة الأمر، فإن دراسة تبرير الاعتقاد المعرفى، والتأييد، أو قبول جملة ماينقلب ليكون كاشفًا لكل حالات التبرير.

كيف يمكننا إذًا تبرير قبول بعض الجمل ولتكن الجملة "أ"؟ إن اتساق الجملة "أ" مع أحد أنساق الجمل، بمعنى قابلية اشتقاقها أو احتوائها فى إطار هذا النسق، لا يُعد كافيًا، ذلك لأن نفى الجملة "أ" يُعد متسقًا أيضًا مع نسق آخر، رغم أن الأنساق التى تتسق معها الجملة "أ" والجملة لا "أ" على التوالى هى أنساق متباينة مع بعضها البعض، وإن كانت متسقة. ونحن نحتاج بوضوح إلى طريقة لاختيار نسق من بين الأنساق المتسقة ذاتيًا رغم أنها متباينة بالتبادل، ليفيد بوصفه نسقًا معياريًا. فتناظر الجملة "أ" مع واقعة ما يُعدّ غير مقبول بالمثل باعتباره وصفًا لما هو ضرورى للتبرير المعرفى. ولا يبدو واضحًا معنى أن تُناظر جملة ما واقعة ما؛ إضافة لذلك، فلا يهم كيف نوافق على ذلك، فهو لا يُعد كافيًا بالمثل، لأن أكثر عبارة مناظرة بطريقة واعية هى التى لها أهمية نسقية، أى إنها تكون عرضة للاستبعاد تحت ضغط جمل مماثلة متعارضة معها نهتم بالاحتفاظ بها. ويبدو بطريقة ما أننا بحاجة إلى إكمال الاتساق مع التناظر بأسلوب يجعل التناظر يختار نسقًا قياسيًا يقوم بدوره بتمثيل تلك الجمل فقط التى يجب أن تتفق معها الجملة "أ" أو تتسق معها.

وقد قدم الأستاذ جودمان مؤخرًا اقتراحًا للقيام بهذا تمامًا باستخدام علاقة أخرى، فى أثناء مناقشته لليقين التجريبى.(٢) متفقا مع الأستاذ "لويس "Lewis على أن الاحتمالية المتعلقة بمقدمات معينة ليست كافية على الإطلاق لجعل أى جملة يقينية، ويرى جودمان أيضا أنه لا حاجة لوجود جملة مؤكدة: فهى بحاجة فحسب لوجود درجة من المصداقية غير المستنتجة أو المبدئية. أما عامل التناظر فيمكن أن يُدرك على الأقل بوصفه درجة ما من المصداقية المبدئية الملحقة بالجمل. ولكن لا توجد أى جملة محصنة من الاستبعاد، وهذا ما يصل بنا إلى الشىء نفسه، أى أنه لا توجد جملة تكون بالضرورة وصفًا ثابتًا لواقعة معينة تتعلق بالخبرة. وبالتالى، تُعد الجملة القائلة: "يوجد أمامى الآن قطعة من الورق" ذات درجة عالية من المصداقية، ولكن يمكن استبدالها بأى عدد آخر من الجمل التى لها درجة أقل من المصداقية المبدئية عند ظهور الحاجة لذلك بشرط وجود فائدة كلية. وهكذا يتم تحقيق مهمة الاختيار من بين الأنساق المتّسقة داخليًا والمتعارضة مع بعضها البعض تبادليًا، وذلك عن طريق ملاحظة أى تلك الأنساق يزيد من درجة المصداقية المبدئية إلى حدّها الأعلى. والآن، من الممكن ألا يعتمد تبرير قبول الجملة "أ" على درجة مصداقيتها المبدئية، ولا على الاتساق غير المحدد، ولكن هذا التبرير يعتمد على اتساقها مع النسق الذى يرفع درجة المصداقية الأولية إلى حدّها الأعلى فى هذا الوقت، بينما تقوم الجملة "أ" بشكل غير مباشر، مع الجمل المماثلة لها، بضبط اختيار هذا النسق القياسى: وتجنب الوقوع فى الدور لأنه بينما يتم الحكم بالاتساق على كل جملة منفردة، فإن مجمل تلك الجمل هو الذى له السيطرة عن طريق التناظر، أو عن طريق المصداقية المبدئية.

ربما يساعدنا ذكر مثال أو اثنين على توضيح هذا التصور. افترض أن لدينا جملتين متعارضتين مع اختلاف درجة المصداقية المبدئية، وكلتاهما مستقلة عن النسق القياسى الموجود لدينا الآن، وكلتاهما تسعى للدخول فى هذا النسق.

سيكون اختيارنا موجهًا إلى الجملة ذات المصداقية المبدئية الأعلى، وليس عن طريق دراسة هاتين الجملتين فحسب، بل من خلال توقع تأثيرهما النسقى أيضًا، أى، لأن الاختيار المضاد سوف يعنى انخفاضًا فى إجمالى قيمة المصداقية بالنسبة لنسقنا القياسى.

وبالطبع، ما دام لا توجد جملة تمثل بالضرورة وصفًا لخبرة معينة، ولا نحدد نحن أيضًا على الإطلاق بديلين تمامًا. فربما يكون لدينا عدد لا نهائى من الجمل التى تتنافس على الانضمام للنسق. وإذا أردنا ذلك، فقد ننظر إلى كل جملة بوصفها مرشحة للانضمام فى هذا النسق، ما دام يمكن القول بشكل جزئى إن كل جملة لها درجة من المصداقية المبدئية، ربما تكون قيمتها صفرًا أو قيمة سلبية. وكلما تصاعدت درجة المصداقية المبدئية، ازداد الإغراء نحو زيادة قيمة المصداقية الإجمالية من خلال تضمين بسيط لتلك الجملة داخل النسق. ولا يهم كيف يصبح ذلك ملحًا، إذ يعادله من ناحية أخرى دعوة بعدم تخفيض القيمة الإجمالية لمصداقية هذا النسق كأحد انعكاسات مثل هذا التضمين. وسواء تناولنا بعد ذلك اثنين أو عددًا لا نهائيًا من الجمل المرشحة للإدراج فى النسق، فستكون النتائج النسقية المتعلقة بالمصداقية الإجمالية هى المهيمنة على سياسة الإدراج هذه التى نتبعها.

ولا تفتقر كل الجمل إلى اليقين فحسب، بل إن درجة مصداقيتها المبدئية تكون عرضة للتغيير مع الوقت. وكتوضيح بسيط لهذا التغيير نأخذ حالة الفحص النسقى التى أطاحت بها تجربة حاسمة غير مدعومة. ففى الوقت المحدد وليكن "ت(١)" مثلا، قبل إجراء التجربة، كانت واحدة من الجمل، وهى الجملة "ز"، مستلزمة استنباطيًا بواسطة نظرية معينة وبالتالى تمثل جزءًا من النسق الذى يضم تلك النظرية، ولها درجة محددة من المصداقية المبدئية. وفى وقت تال وليكن "ت(٢)" بعد إجراء التجربة، ارتفعت درجة مصداقية الجملة "لا ز"، فى حين انخفضت مصداقية الجملة "ز" بشدة. وغالبًا ما يكون الخيار الناتج خيارًا معقدًا.

فقد يؤدى احتواء النفى وتعديل النسق داخليًا إلى زيادة مصداقية النسق فى هذا الجانب، بينما يكون له انعكاسات فى جوانب أخرى يتطلب فيها التعديل النظرى المصاحب القيام بتعديل الجمل لصالح الاتساق. وإضافة لذلك، لابد أن نضع فى الاعتبار العوامل العملية المتعلقة بالقصور الذاتى، وكذلك الملائمة، والبساطة. ويبدو واضحًا مع ذلك أنه إذا كان الحفاظ على النسق سليمًا يعرض مصداقيته الإجمالية للخطر، فالأمر هنا يتطلب عملية فحص شديد. وهكذا، نجد الآن أن الفحص النسقى، رغم أنه يزيد المصداقية الإجمالية، فقد يستبعد بعض الجمل ذات المصداقيات الأولية الأعلى لصالح جمل أخرى ذات مصداقيات أولية أقل. وهكذا نجد أن قبول الجمل الأخيرة قد تمّ تبريره ليس على أساس مزاياها الذاتية المنفردة، وإنما بناء على علاقاتها النسقية.

لتلخيص المناقشة عند هذا الحد، أقول إننا نبرر قبول الجملة "أ" فى الوقت "ت" بتوضيح أن الجملة "أ" تنتمى إلى نسق الجمل ذات المصداقية الأعلى فى الوقت "ت"، ونبرر قبول نسق معين فى الوقت "ت" بتوضيح أن قيمة المصداقية الكلية لهذا النسق فى ذلك الوقت "ت" ليست أقل من أى من الأنساق المعاصرة المنافسة له. وحيث تمارس الجملة "أ" ضبطًا جزئيًا على اختيار النسق القياسى إضافة لذلك، فلا يجب تفسير اتساقها مع هذا النسق على أنه تداخل سلبى مع أى وضع نسقى راهن. وربما تفشل الجملة "أ" فى أن ترتبط مع النسق المقبول فى وقت معين مما يفيد فى إسراع عملية فحص مكثف وتغيير فى قبول النسق.

لقد تحدثت حتى الآن عن تبرير قبول الجملة وتبرير قبول النسق، وقد استخدمت فكرة الاتساق بشكل غير نقدى. وربما يقال مع ذلك إن قواعد ترابط النسق، رغم أنها ليست فى حد ذاتها قضايا نسقية ولكنها أدوات نسقية إضافية، تحتاج تبريرًا لقبولها أيضًا، لأنها تمارس نوعًا من الضبط حول قبول الجمل. وكما يشير الأستاذ كواين، قد يتم تعديل هذه القواعد جبرًا، وربما لا يتم تعديلها أصلا، غير أنها من الناحية النظرية تتعرض للتعديل. وتوضح الأمثلة التى

طرحناها تماماً كيف أن التغيير فى متطلبات الاتساق قد يكون مفيداً. وقد تحدثنا عن الاختيار بين الجمل أو الأنساق المتعارضة. والآن يمكن إضعاف قواعد التعارض دائماً بهذا الأسلوب لاستبعاد الحاجة إلى الاختيار، وهكذا يمكننا التخلص من كل هذه المشكلات جزئياً، إلا إذا تعلق الأمر بواقعة تأنيب الضمير بشأن تغيير القواعد. والآن، فإن واقعة تأنيب الضمير هذه قد تحول دون حلّ مشكلاتنا كافة عن طريق إضعاف قواعد اللعبة، برغم أننا قد نقوم بحلّ بعض مشكلاتنا بهذه الطريقة، وأن قبول القاعدة يتطلب تبريراً أيضاً، وأن التحكم فى القواعد بشكل عقلانى رغم مصداقيتها لا ينطبق عليها.

أعتقد أن الاعتبارات العملية هنا لها علاقة بالموضوع كما فى أماكن أخرى. فنجد أن بعض القواعد أكثر ألفة من غيرها، والبعض يكون طبيعياً بصورة أكثر، والبعض الآخر أكثر اقتصاداً للجهد من غيره. وعلى أية حال، فإننى أعتقد أن المصداقية المبدئية للجمل تمارس ضبطاً بالغاً بالنسبة للقواعد وبالنسبة للأنساق أيضاً. وعلى وجه التقريب، لو أقرت مجموعة من القواعد بجمل ذات مصداقية مبدئية أقل مقارنة بمجموعة أخرى، فإنه من المفضل أن تكون العناصر الأخرى متساوية. وعلى سبيل المثال فإن التخلى عن شرط ترابط معين من أجل استيعاب جملتين متعارضتين سابقاً نود الاحتفاظ بهما، قد يخفض قيمة المصداقية الإجمالية لنسقنا من خلال الاعتراف بمجموعة من جمل غير مرغوب فيها تمّ استبعادها بطريقة أخرى. وهكذا يمكن القول بأن القواعد تكون مبررة إلى الدرجة التى تقوم فيها برفع درجة المصداقية إلى حدها الأقصى فى الأنساق التى تُطبَّق فيها.

ولنتذكر أننى بدأت بقصر فكرة التبرير justifiedness على السلوك المتعمد والمسئول. ولا أريد الآن أن يُساء فهمى على أننى، فى الخطاب العادى، أنكر أننا نتحدث غالباً عن تبرير الجمل، فيما يتعلق بهذا الأمر، أو أننا مسئولون عن هدف أو موقف ما أو عن كيان ما غير سلوكى. وما أقترحه هنا هو أن هذا النمط من

الحديث يُعدُّ تحديدًا، ونحن لسنا مسئولين عن الموقف، ولكننا مسئولون عن السلوك الذى أدى إلى هذا الموقف أو الإبقاء عليه، أى أننا تبعًا لهذا، لا نُبرر الجمل، بل نبرر قبول الجمل. والدليل المستقل لهذا الاقتراح ينتج لأننا فى حقيقة أمرنا، حتى فى خطابنا العادى، لا نتحدث عن مسئوليتنا عن أى شىء لا تكون لنا علاقة جديرة به أو إسهام فيه أو مساهمة فى الحفاظ عليه.

فى حقيقة الأمر، يتفق هذا الاقتراح تمامًا مع التقليد الأخلاقى المعروف. فتنطلق مسئوليتنا عن السلوك المتعمد الموجه مع بعض الإقرارات الموجهة نحو التنمية الانتخابية لبعض أنواع الأفعال بوصفها مقابلة لأفعال أخرى: وتستنتج مسئولية الفاعل معناها من أهمية بعض أفعاله. فلو كنت محقًا فى افتراض أننا لا يمكن أن نقول بشكل صحيح إننا نبرر شيئًا لا يفرض أية مسئولية، عندها فقط سيكون سلوكنا المتعمد هو الذى يمكن تبريره بشكل صحيح، بينما التعبيرات الأخرى المناقضة بشكل واضح يمكن تفسيرها على أنها امتدادات له. ويمكن تقوية هذا التوازى ليس فقط من خلال حديثنا عن تبرير كيان ما ببساطة، ولكن أيضًا من خلال حديثنا عن تبرير فاعل فى أدائه لفعل ما، تمامًا كما نتحدث عن مسئولية الفاعل عن فعل ما.

وهكذا، أقول إن التبرير فى كل الأحوال يُطبق على السلوك، حيث إننا معنيون بشكل أساسىّ بضبط السلوك وبعمل تصنيف يُسهل هذا الضبط. ونظرًا لاهتمامنا بضبط التاريخ المستقبلى لقبول الجمل، فإننا نبرر قبول الجمل ولا نبرر الجمل ذاتها. ومن المفهوم على أية حال أننا نوسع فكرة التبرير لشمل تلك الأخيرة بسبب علاقتها الوطيدة بقبول الجمل، والتفكير فى تلك العلاقات قد يساعد فى توضيح التصور الحالى.

طبقًا لمناقشتنا السابقة، فإن قبول الجملة "أ" فى الوقت "ت" يُعدّ مُبررًا إذا كانت الجملة "أ" تنتمى إلى نسق يتمتع بأعلى درجة مصداقية فى الوقت "ت". ويبدو جليًا الآن أنه ليس بالضرورة، بالنسبة لكل جملة، ولتكن الجملة "س" التى

تنتمى إلى هذا النسق، أن يكون لها قبول فى الواقع التاريخى الفعلى، على الرغم من أن قبول كل جملة يتضمن جملة. وبالتالى يمكن أن نشير إلى كل قبول فعلى لجملة ما بالإشارة إلى الجملة المناظرة، وليس العكس، وينطبق هذا حتى على الجمل الموجودة فى المجموعة التى لها أعلى درجة من المصداقية. إضافة لذلك، إذا أطلقنا على إدراج الجمل فى هذه المجموعة مصطلح "التأسيس ground-edness" فسوف يشمل، إذًا، تبرير القبول دائمًا الإشارة إلى جملة مناظرة ذات أساس، بينما يوضح أن الجملة التى تم تأسيسها فى الواقع لن تتضمن دائمًا قبولا مناظرًا ومبررًا. إذن، لابد من التمييز بين التبرير والتأسيس، وأن يخصص التبرير للتطبيق على الكيانات السلوكية. حيث إن كل فعل لقبول جملة مبررة يرتبط على أية حال بجملة ذات أساس، وقد نشير إلى كل فعل بواسطة الجملة المصاحبة له، فى حين نجد أن الفائدة من مثل هذه الإشارة، مقارنة بالوصف السيكولوجى المستقل للفعل، هى تحقيق الدقة، والتحديد، والاستقرار لما لا يمكننا تحقيقه بطريقة أخرى. وهكذا نجد أن انتقال فكرة التبرير من التأكيدات إلى الجمل نفسها يُعدّ معقولا، وملائمًا، ولا ضرر منه بالنسبة لمعظمها.

لقد توقفت كثيرًا بشىء من الإسهاب عند هذه النقطة غير المهمة؛ ذلك لأن الربط الوثيق بين تأسيس الجملة وتبرير التأكيد affirmation-justification قد أدى إلى الخلط بينهما، وسبّب مشكلة كبيرة فى دراسة التبرير الأخلاقى والتشريعى: (القانونى). فمن ناحية، نجد هؤلاء المتلهفين لتجنب النزعة الذاتية فى الأخلاق، الذين يتعاملون مع الأخلاق بطريقة معرفية، يسعون للبحث عن فكرة عامة للتبرير تتعلق بالجمل. وتمامًا كما يُبرر العلم الجمل، يعتقدون كذلك أن على الأخلاق أن تبرر الجمل لو كانت موضوعية. ومن ناحية أخرى، يشعر خصوم هذا الموقف - فى جهدهم لتبرير ربط الأخلاق بالفعل وفى سعيهم لرفض التوازى مع العلم- أن عليهم رفض الموضوعية الأخلاقية بالكامل، وكذلك رفض الطبيعة المعرفية للحكم الأخلاقى. وفى الواقع، تقول المجموعة الأولى: "لكى تكون الأخلاق موضوعية، لابد أن يكون هدفها الوصول إلى نسق من الجمل المبررة".

أما المجموعة الثانية فترد بحسم وتقول: فى الواقع "بما أن الأخلاق تهتم بالفعل، وبالتالى لا تهتم بتسجيل قائمة من الجمل المبررة، فلا يمكن أن تكون فى ذاتها أكثر من فعل، وشكلاً من أشكال الإثارة غير المعرفية".

وبالفعل، يبدو لى أن كلتا الحجتين لا تمثل استنباطًا خلفيًا(*) . حتى إن سلمنا، للحظة، بأن التبرير يعود إلى الجمل، فإننا لا ننكر أنه قد يتعلق أيضًا بالأفعال. وإن كان كذلك، فهدف الأخلاق قد يكون تعدادًا لأفعال مبررة، تمامًا كما أن العلم يمثل تعدادًا للجمل المبررة؛ فيمكن أن تكون الأخلاق إدراكية وموضوعية رغم أنها تهتم بالأفعال. أما فيما يتعلق بالافتراض الآخر المطروح فى هذا البحث من أن التبرير لا يمكن تطبيقه بدقة تمامًا على الجمل، وأنه لابد من تمييزه عن قابلية التأسيس groundability فهذا المأزق المريك لم يظهر على الإطلاق بين لافاعلية الجمل sentential non-activism وبين اللامعرفية الفعّالة .active non-cognitivism وإضافة لذلك، فقد ظهر نظير جديد نافذ يوحِّد بين مجالات الإدراك والفعل. فالإدراك أحد أنواع الفعل، وقابلية التبرير تنطبق على كل منهما على حد سواء.

لو لم أكن مخطئًا فى اعتقادى بأن التبرير خاص بالسلوك حين يهتم بعملية التنظيم، فإننا فى التبرير المعرفى نهتم بقبول تنظيم الجمل المؤسسة، ونشير إلى تلك الأفعال عن طريق نظائرها اللغوية لتحقيق الاستقرار ودقة الوصف، وفى مجال مشكلتنا يبدو عدد من الخصائص يأخذ صورة أكثر تحديدًا. ويبدو جليًا أنه بينما يكون للتبرير السمات العامة نفسها والدوافع نفسها عندما يكون ما تم تبريره ليس أفعال قبول، مع ذلك، لأن تلك الأفعال الأخرى ليس لها نظائر لغوية مستقرة ودقيقة نسبيًا، فإننا نفتقر لما يبدو أنه أفضل سبيل متاح حاليًا لتمييزها. ونصبح مجبرين هكذا على تمييزها من منطلق تحفيزى ومن منطلق اجتماعى ثقافى، وهذان الأسلوبان أكثر بدائية وأكثر تعقيدًا، وهما أيضًا أقل شأنًا من

(*) أى استنتاج منطقى مترتب على الوقائع (المراجع).

الوصف باستخدام أسلوب العلاقات اللغوية. وبالتالى، رغم أن النمط التبريرى يعد ثابتًا، وقد نتوقع فى البداية وجود كم كبير جدًا من الإبهام والضبابية فى التبرير الأخلاقى المباح وذلك ببساطة لأننا لا نملك مخططًا مرجعيًا مُطورًا على نحو جيد. والصعوبات التى تواجهنا فى التدليل على الأفعال غير المثبتة وتصنيفها تعنى أننا لسنا واضحين حتى فى تحديد ما نهتم بتنظيمه. فالأمر لا يتعلق بمدى وضوح اهتماماتنا تماما بل يتعلق بافتقادنا إلى لغة دقيقة. ذلك أنه فى حالة عدم وجود لغة دقيقة لا يمكن أن نكون واضحين فيما يتعلق باهتماماتنا. ويرجع هذا إلى أن اهتماماتنا ذاتها لا يمكن تحديدها بوضوح فى الوقت الحالى مجردة عن أهدافها. وعندما لا نستطيع تحديد تلك الأهداف، فإننا ببساطة لا نستطيع معرفة ما هى اهتماماتنا. وهكذا، فالانتقال من التبرير التوكيدى إلى التبرير غير التوكيدى يتجه بنا نحو زيادة درجة الإبهام، رغم ثبات النمط.

إضافة لذلك، فقد لاحظنا فيما يتعلق بتبرير القبول، أن الشرط الضرورى والكافى هو النمط الأعلى من مصداقية الجمل المصاحبة. وبما أننا نتعامل مع أفعال غير توكيدية، فإن المصداقية لا صلة لها بالموضوع تمامًا، لأنها تُنسب إلى الجمل فقط. مع ذلك فإن فكرة وجود درجة من المصداقية الأولية الملحقة بالجمل- وهو هدفنا للحفاظ على قبول معظم تلك الجمل- تعد فكرة دالّة؛ لأن ترتيب الجمل من حيث مصداقيتها المبدئية يعنى أن تُرتب فى الوقت نفسه من منطلق التزامنا المبدئى بقبولها، والحفاظ على الحد الأقصى من المصداقية المبدئية يعنى أيضًا الحفاظ على الحد الأقصى من التزامنا المبدئى بالقبول. وربما نقول لكى نُبرر قبولا ما يعنى أن نتبع نوعًا من القصور الذاتى السيكولوجى، أو نتبع قانون "أدنى درجات الفعل" law of least action. إننا نبدأ بعدد لا نهائى من تعهدات مبدئية لقبول ضغوط عديدة، ونحاول الاحتفاظ بأقصى قدر يمكننا الاحتفاظ به من إجمالى تلك الضغوط. وبما أننا مضطرون لتغيير نمط قبولنا، فإننا نقوم بالتغيير بهذا الأسلوب لكى نستمر فى الحفاظ

على الحد الأقصى من التعهد المبدئى فى أى وقت معين. وأقترح إذًا أن الإشارة إلى المصداقية ليست شيئًا مطلقًا فى ذاته بالنسبة لهذا السياق، لكنها تفيد بوصفها دليلا على التعهد المبدئى بالقبول، تمامًا كما تفيد الإشارة إلى الجمل فى تمييز سلوك القبول. وأخيرًا، فإن فكرة تأسيس الجمل والأنساق فيما يتعلق بالمصداقية القصوى توفر لنا أسلوبًا لتنسيق وإعادة موازنة إجمالى تعهدات القبول لدينا بأسلوب يحافظ على الحد الأقصى ويحقق أعلى درجة من الاستقرار.

والآن، إذا كان ما قلته يصدق على التعهد بالقبول، فأقترح أنه ربما يصدق أيضًا على أنواع التعهدات كافة. ففى أى وقت معين، يكون لدينا كل أنواع التعهدات وكل درجاتها تجاه أفعال وأنماط أفعال ذات مستويات مختلفة من التعميم. وهدفنا تحقيق تناغم هذه التعهدات: لنخصص، فى كل لحظة، مجموعة من الأفعال التى لها أعلى درجة من التعهد المبدئى فى هذا الوقت، والتى قد تصلح مقياسًا للتبرير. أتوقع عند هذه النقطة أن يذكرنى القارئ بأنه لا يوجد قانون الثالث المرفوع، أو مبدأ التناقض بالنسبة للأفعال كما هو الحال بالنسبة للجمل، وبالتالى لا يوجد سبب لإفراد مجموعة واحدة قياسية للأفعال، حيث يؤدى ما يُستبعد منها إلى إعاقة التبرير. وبدون وجود فكرة عدم الاتساق in-compatibility كيف يمكن استبعاد أى شىء؟ أعتقد أن هذا كمن يضع العربة أمام الحصان. وذلك لأن درجة مصداقية عدم اتساق الجملة تناظر درجة التعهد المبدئى بقبولهما المشترك بحيث قد نستخدم الأول مقياسًا مناسبًا للأخير فى تبرير القبول. إذًا فإن عدم اتساق الجملة، بالمعنى المهم، يُعدّ انعكاسا لعدم اتساق الفعل. ولتوضيح هذا نرجئ الحديث عن فكرة عدم الاتساق بالنسبة للجمل ولنتحدث عن الأفعال بوصفها متضاربة، إلى حد أن التعهد المبدئى لمجموعها يُعدّ أقل من مجموع التعهدات المبدئية لكل منها على حدة. وبالطبع يحدث التضارب الحاد عندما يصبح التعهد المبدئى لمجموعها أقل من كل تعهد مبدئى منفرد.

كلنا بالطبع يعرف ظاهرة الاتساق الشخصى، والتى تجعلنا ننظر إلى فعلين على أنهما لا قيمة لهما معًا (فى اتصاالهما) رغم أن كل فعل على حدة يحمل لنا وعدًا. يقول وليم جيمس: "لا يمكن للفيلسوف ولساحر النساء البقاء معًا ببيت فى المبنى نفسه المشيَّد من الفخَّار"، وأنا أشك أنه كان يقصد إنكار جاذبية أى من هاتين المهنتين، عند تناولهما كل على حدة. والفكرة هنا أنه بالنسبة للأفعال وكذلك للجمل، لا يمكننا ببساطة أن نبرر كل شىء إذا أردنا الوصول بالتعهد المبدئى إلى حده الأقصى، حيث إن تضارب الأفعال يعنى أن هناك مجموعة أصغر قد يكون لها قيمة تعهد مبدئى أعلى مقارنةً بمجموعة أكبر. وبينما يمكن تبرير قواعد الاتساق والاتفاق، كما ذكرنا من قبل، إلى الحد الذى تقوم فيه هذه القواعد برفع درجة التعهد المبدئى إلى حدها الأقصى، فإن مجموعات الأفعال يتم تبريرها عندما تبلغ مداها الأعلى فى هذا الجانب، والأفعال الفردية يتم تبريرها عندما تنتمى إلى المجموعة ذات التعهد المبدئى الأعلى. وقد تجنبنا هنا أيضا، كما هو الحال من قبل، الوقوع فى الدور بينما يتم تبرير كل فعل منفردًا عن طريق إدراجه فى مجموعة الفعل القياسية،حيث تقوم مجموعة الأفعال معًا بالتحكم فى اختيار مجموعة السلوك القياسية. ويتفق هذا الوصف للقبول، من حيث التعهد، مع تفسيرنا السابق له المتعلق بالمصداقية، كما لاحظنا ذلك من قبل بالفعل، غير أن هذا الوصف يمكن تعميمه على السياقات التشريعية والأخلاقية التى لا تنطبق عليها المصداقية.

وقد ظهرت فكرة مهمة من خلال تحليلى هذا ألا وهى المغزى النسقى للأفعال، الذى يُشكّل أساس التبرير الأخلاقى والتشريعى. فلا يُعدّ التبرير على الإطلاق مسألة فعل منعزل ولا يُعد أيضًا مسألة قبول منعزل لجملة، كما أنه لا يُعد تحفيزًا غير عقلانى، كما يرى أصحاب التعبير الانفعالى المتطرفون. بل إن التبرير عبارة عن إعادة التوجيه النسقى للتعهدات المبدئية بأسلوب يتم الحكم فيه على كل فعل من منطلق الأفعال الأخرى كلها. فنحن لا نبدأ من الصفر، ولكننا نبدأ دائمًا بتعهدات مبدئية ذات درجة ما؛ غير أننا لا نطمئن بالاكتفاء

بهذه التعهدات الأخيرة. فنقوم بتعديلها وتحويلها إلى تعهدات مشتقة من أنواع متعددة من خلال الجهد النسقى الموجه باستخدام مبادئ التكافؤ. وهذه التعهدات المشتقة الموجهة نحو الأفعال، وأنماط السلوك والقواعد متغيرة دائمًا، لكنها تخضع للتنظيم بصفة دائمة. وأيما امرئ نظر إلى الأخلاق من خلال القانون، أو أدرك التفاعل المعقد بين الانجذاب المبدئى، والتعهد المستنتج والدافع بالنسبة للاتساق الذاتى فى اختيار الفرد الأخلاقى، فسوف يعترف بالبنية العقلانية والنسقية للتبرير.

ومبدأ الفعل الأقل يعمل أيضًا فى التبرير غير التوكيدى. إننا نسعى إلى أقصى احتفاظ بالتعهدات المبدئية والقيام بأقل تغيرات تنسجم مع الحفاظ المستمر على هذا الحد الأقصى. وربما يتضمن الإصلاح القانونى أو الأخلاقى نوعًا من الإصلاح النسقى حينما تصبح التغيرات الصغيرة غير كافية لرفع التعهد إلى حده الأقصى. والظروف الاجتماعية الجديدة، المناظرة بطريقة ما للتجارب الحاسمة، تُغيّر جذريا التعهدات المبدئية نحو أفعال ذات أنواع مختلفة، أو تؤدى إلى ظهور أفعال جديدة يتطلب وضعها فى الاعتبار. ربما يحدث أيضًا تغير جذرى فى قواعد التناسب congruence-rules ويصاحبه فترة انتقالية من عدم الاستقرار قبل ظهور صور الاستقرار الجديدة. والنمو الشخصى السريع بهذه الطريقة قد يتضمن أيضًا إعادة توجيه أساسية وقواعد جديدة للتناسب.

قد أتلقى سؤالا يقول: كيف أُبرِّر عملية رفع التعهد إلى حده الأقصى؟ وتكمن إجابتى فى أننى أحاول وصف معنى التبرير العقلانى كما أراه. ومن خلال اختبار الاقتراح الحالى فقط يمكن الكشف عما إذا كان هذا المعنى دقيقًا أم لا. ولا يمكن لى أن أبرر ذلك فى إطار ما أقوم به من تحليل، لأننى أعتبر أن هذا التبرير لا معنى له.

ربما يتعين علىّ قول كلمة فى هذه النقطة عن مسألة ذاتية الأخلاق التى ثار حولها خلاف كبير. وبناء على التفسير الحالى فإن الخلافات المتعلقة بالتبرير يمكن حلّها بعقلانية فى حال ما إذا كانت التعهدات المبدئية ثابتة.

والآن من المعقول بوضوح أن نفترض أن درجات هذا التعهد يتم تحديدها بطرق تختلف باختلاف الأشخاص، وبصفة خاصة إذا كانوا أعضاء فى ثقافات مختلفة. ويبدو لى أن هذا أكثر واقعية. وقد تقوم وجهات النظر الشرعية والأخلاقية فى ثقافات مختلفة بتطوير مخططات تبريرية تتبع النمط العقلانى نفسه، وما دامت تبدأ من مواقف مبدئية مختلفة فقد تتضارب مع إمكانية القرار العقلانى. والشىء نفسه ينطبق بوضوح على الأشخاص الموجودين فى البيئة الثقافية نفسها، أو ينطبق على الشخص نفسه فى مراحل نموه المختلفة. إلا أن تلك الذاتية ليست معادلة للاعقلانية فى مجال الأخلاق. فطبقًا للفكرة الشائعة السائدة، من أن المجال العقلانى هو المجال الذى فيه يتفق الجميع فى النهاية، ونموذج هذا المجال هو العلم. إلا أننى مع ذلك قد أخفقت فى إيجاد الضمانات الاحترازية التى تضمن وجود اتفاق كلى شامل فى أى مجال. بالتأكيد، إذا كان تحليلى الحالى صحيحًا، فستسود الذاتية بهذا المعنى نفسه، رغم أنها قد تكون بدرجة أقل، سواء فى المجال العلمى أو فى المجال الإدراكى، ما دام أن كل تبرير يرتكز على تعهدات أولية، تتباين بدورها من حين لآخر ومن شخص لآخر. فمن وجهة نظرى فإن كيفية إقناع مريض بالفصام الهذيانى hallucinatory schizo-phrenic بالموافقة على حقيقة فيزيائية بوسائل عقلانية فذلك فيما أعتقد يُعدّ مشكلة مستحيلة؛ لا يمكن حسمها عن طريق تعريف الفيزياء بوصفها مجالا عقلانيًا. فالعقلانية، بأى مستوى، لا تبتدع تعهدات، بل تعين فحسب وسائل التواصل بينها، لكى يمكن أن نوجه من قبل المجموع المنضبط بدلا من أى تعهد منفرد جامح. إذًا، على الرغم من عدم قابلية حلّ الخلافات المتعلقة بالتعهدات المبدئية بشكل عقلانى، فهذه النزعة الذاتية تُعدّ حتمية فى كل المجالات، وبالتالى فالأمر لا يستلزم تمييزها بشكل لا عقلانى من أجل الأخلاق.

وإضافة لذلك، يوجد متغير عملى يُعادل الذاتية النظرية موضع الدراسة. فلا يمكننا بخصوص خلاف معين أن نحدد بشكل نهائى فى أى وقت معين أننا قد

استنفدنا وسائل العقلانية للقرار وبلغنا الحد الأدنى لكافة للتعهدات المبدئية المناسبة. ومن الناحية النظرية، ربما نواصل دائمًا توسيع مدى انتباهنا، المركز فى الأصل على منطقة الخلاف المحددة، بحيث يستوعب أكثر فأكثر إجمالى أفعالنا. وقد نأمل فى أن نواجه مجالا معينًا خاصًا بتعهد مشترك، أو بمركزية نسقية، بحيث يمكننا التغلب على الخلاف الأصلى. وبالتالى، فإن الذاتية، بالمعنى الموضح، تتسق مع العلاقة العملية الثابتة للبحث المشترك بالنسبة لمجالات الاتفاق.

الهوامش

1. Read before the Harvard Philosophical Club on February 19, 1953. I wish to thank Professor N. Goodman, Mr. A. N. Chomsky, and Mr. S. Morgenbesser for helpful comments.
2. N. Goodman, "Sense and Certainty," Philosophical Review 61 (April 1952): 160-167.

الفصل السادس

العاطفة والإدراك

ربما يثير ذكر العواطف الإدراكية مشاعر الحيرة أو الريبة(*). وكما يعلم الجميع، يرجع هذا لأن الإدراك والعاطفة يمثلان عالمين متباينين ومستقلين. فالإدراك عبارة عن تفحص واع هادئ؛ فهو يمثل فهم العالم ثابت الجأش لواقعة تلو أخرى فى سعيه الدؤوب وراء الحقيقة. أما العاطفة من ناحية أخرى فهى حالة من القلق ذ هى عبارة عن اضطراب باطنى جامح ومهلك بالنسبة لهذا السعى إلا أنه يجد منافذه البنّاءة فى الخبرة الجمالية وفى الالتزام الأخلاقى أو الدينى.

لكن ينبغى التصدى لهذا التعارض الشديد بين الإدراك والعاطفة لأنه يمسخ حقيقة كل شىء يتصل به: فهو يجعل العلم ميكانيكيًا، ويجعل الفن انفعاليًا، بينما

(*) ظهر هذا الفصل من قبل بعنوان:

"Praise of the Cognitive Emotions،" Teachers College Record 79،8 no.2

يصور الأخلاق والدين كأنهما بيئتين توأمتين للشعور الوجدانى وللالتزام غير العقلانى. أما التعليم - أى، تنمية العقل والتوجهات لدى الصغار - فقد انقسم إلى جزءين متنافرين ألا وهما المعرفة الخالية من الشعور (اللاوجدانية) والإثارة الغافلة. وما أهدف إليه هنا هو محاولة التغلب على هذا التصدع وتلك الفجوة بين المجالين من خلال توضيح بعض الجوانب الأساسية المميزة للعاطفة فى العلمية الإدراكية.

وآمل تخفيف بعض الشكوك التى يمكن أن تثار حول هدفى هذا من خلال كلمة تمهيدية. بادئ ذى بدء فإن هدفى ليس هدفا "ردّيا reductive فلا يعنينى ردّ العاطفة إلى الإدراك ولا ردّ الإدراك إلى العاطفة - فما يعنينى فحسب هو توضيح كيف أن العمل الإدراكى يُوظّف العديد من العناصر العاطفية المتنوعة ويجسدها أيضًا - بذلك تصبح هذه العناصر نفسها ذات دلالة من الناحية المعرفية. وأؤكد أننى لا أقترح هنا أن الإدراكات عبارة عن عواطف بالضرورة، أو أن العواطف، فى الواقع، ما هى إلا إدراكات. مع ذلك، فيما أرى أنه لا يمكن فصل الإدراك تمامًا عن العاطفة ويُعهد به إلى العلم، بينما توجه العاطفة إلى الفنون، والأخلاق، والدين. فكل مجالات الحياة تشمل كلاً من الواقع fact والشعور feeling وهما يرتبطان بالحس sense كما يرتبطان بالحساسية sensibility (**)(**).

ثانيًا، رغم استحسانى للأهمية المعرفية للعواطف، فإننى لا أقترح التنازل عن الضوابط الفكرية لصالح التفكير القائم على الرغبة wishful thinking كما أننى لن أصور القلب على أنه يمنحنا مدخلاً خاصً وأخيرًا إلى الصدق الأعلى(١).

(**) يبدوأن شيفلر يقصد هنا الارتباط اللغوى ودلالة الألفاظ على معانيها بين كل من الواقعة fact والانفعال feeling وكذلك بين الحس sense والحساسية sensibility فجميعها يحمل المعانى نفسها تقريبا، فمن معانى sense الإحساس والإدراك وحسن الفهم وكذلك الشعور والعقل والفحوى والمعنى ، وكذلك من معانى sensibility الإحساس والإدراك والوعى ورقة الشعور، وكذلك هناك ارتباط بين feeling و fact فكلاهما يجمع الإدراك و الشعور معا. (المترجمة).

فضبط التفكير القائم على الرغبة يعدّ ضروريًا جدا فى الإدراك: بل أن الإدراك لايعمل من خلال طاقة لاشعورية للعقل، ولكنه يعمل من خلال تنظيم الاهتمامات النقدية المتوازنة فى عملية البحث. فاهتمامات الفكر النقدى من حيث المبدأ ليست أقل عاطفية فى تأثيرها عن اهتمامات الرغبة المتقلبة. فالقلب باختصار لا يمثل أى بديل للبحث النقدى، فهو يخفق لخدمة العلم وكذلك لخدمة الرغبات الخاصة.

وأخيرًا، أعترف أنه لا يمكن إنكار أن بعض الحالات العاطفية قد تكون على خلاف مع بعض عمليات الحكم الصائبة واتخاذ القرار. وقد تؤدى الثورة الانفعالية إلى تغيير مسار التعقل: فالطمع، والغيرة، أو الرغبة قد تضلل هذا المسار؛ أما الكآبة أو الخوف فربما يؤديان إلى توقف هذا المسار بالكامل. وبالمقابل، نجد أن الحكم العقلانى قد يكون له تأثير فى الحد من بعض العواطف أو حتى تبديدها تمامًا عن طريق تكذيب فروضها الواقعية: وعلى سبيل المثال، يتلاشى الغضب عندما ينكشف أن الضرر كان عرضيًا أو أنه كان بسبب شخص آخر غير الشخص الذى كان يُعتقد أنه تسبب فيه من قبل: ويزول الخوف عندما يتضح أن الشكل المثير للتهديد ما هو إلا ظل متحرك لشجرة. ولا يتبع هذه الحالات أن العاطفة هكذا تكون مُناوئة دائمًا للمساعى الإدراكية، ولا يمكننا بشكل صحيح استنتاج أن الإدراك، عامة، خال من الارتباط العاطفى. وحقًا، عاطفة بدون إدراك هى عماء، وإدراك بدون عاطفة هو خواء(*). هذا ما أود توضيحه بصفة خاصة فى النهاية.

العواطف فى خدمة المعرفة

حين نتأمل الآن الأدوار المتنوعة التى تقوم بها العاطفة فى المعرفة، فإنى أقسم هذا المجال إلى جزءين أساسيين من أجل التيسير، أما الجزء الأول فيتعلق عموما بتنظيم العواطف بصفة عامة فى خدمة البحث النقدى، ويتعلق الجزء الثانى

خصوصًا بالعواطف الإدراكية. وتحت عنوان الجزء الأول أتناول ما يلى: (أ) الانفعالات العقلانية،[٢]. (ب) الانفعالات الإدراكية، (ج) الخيال النظرى، وأنتقل أولًا إلى الانفعالات العقلانية، أى، العواطف التى تدعم حياة العقل.

الانفعالات العقلانية

تُعدّ حياة العقل أحد الأنظمة التى يتم من خلالها ترتيب العمليات الإدراكية بما يتفق مع ضبط المثل والمعايير العقلانية. ويشمل هذا التنظيم أنماطًا مميزة من الفكر، والفعل والتقييم مُؤلفًا ما يمكن أن يُطلق عليه الشخصية العقلانية. وبالتالى يقتضى أيضًا بعض الميول العاطفية الملائمة. فهذا التنظيم يتطلب على سبيل المثال حب الصدق ومقت الكذب، وكذلك يستلزم الاهتمام بالدقة فى الملاحظة وفى الاستدلال، ويتطلب بالمثل مقت الخطأ فى المنطق أو فى الواقع. ويتطلب أيضًا الاشمئزاز عند التشويه، والنفور من المراوغة، والإعجاب بالإنجاز النظرى، واحترام الحجج المدروسة للآخرين. وحين نفشل فى تحقيق هذه المتطلبات نُصاب بعيب عقلانى، أما توفر هذه الشروط فيعزز الاحترام الذاتى العقلانى.

وتتطلب الشخصية العقلانية، مثلها مثل الشخصية الأخلاقية، أن تكون أفعالها وأحكامها الصحيحة معتادة؛ وتتطلب أيضًا أن ترتبط العواطف الصحيحة بالأفعال والأحكام السليمة[٣]. يقول "آر. إس. بيترز" R. S. Peters : لا يمكن للإنسان العقلانى، بدون وجود تفسير خاص، أن يصفع وجهه ويصيح ضاحكًا أو أن يهز كتفيه استهجانًا بلا مبالاة إذا قيل له إن ما قاله لا صلة له بالموضوع، وأن فكره مشوش وغير متسق، أو أنه يتحدى الدليل الموجود"[٤]. وبالفعل فإن الانتشار الملائم لإدارة الميول العاطفية مثل الحب والكره، الازدراء والاشمئزاز، الخجل

وتقدير الذات، الاحترام والإعجاب يحدد فعلا ما تعنيه هذه الميول عموما عن طريق إضفاء الصفة الذاتية internalization على المثل والمبادئ فى الشخصية. وبالتالى لا عجب فى أن الشخصية العقلانية ترتبط بالعواطف، ولكن لا ينبغى لأحد أن يفترض أبدًا أنها استثناء من قاعدة عامة.

تشكل الشخصية العقلانية الضمير الفكرى؛ فهى تراقب المراوغات والتحريفات وتحدّ منها؛ وتتصدى للتناقض وما لا يتفق مع الوقائع، وتحارب التفكير القائم على الرغبة. وبالتالى حين تمارس الشخصية العقلانية التحكم فى الدوافع غير المرغوب فيها، فإنها تعمل على تحقيق التوازن فى الفكر، والعدالة المعرفية، التى تتطلب بعض التنازلات الخاصة وتطوير نظام معرفى مميز لها. مع ذلك، لا اعتراض هنا على ضبط النزوات عن طريق "العقل الخالى من المشاعر"، bloodless reason(٥). حيث يتم التدريب على هذا الضبط من خلال بنية العواطف نفسها. فالعقلانية كما يراها "جون ديوى":

ليست قوة تثير الروح ضد الهوى والعادة. بل هى قوة لتحقيق التجانس الحاصل بين الرغبات المتنوعة... فأنساق العلم المُحكمة لا تتولد من العقل وإنما تتولد من الدوافع التى تكون طفيفة ومتأرجحة فى البداية؛ تلك الدوافع توجه لمعالجة موضوع ما، أو لتغيير المكان، أو لصيد الطيور أو الحيوانات، أو لإماطة اللثام عن شىء، أو لمزج أشياء منفصلة أو لتقسيم أشياء مركّبة، أو للحديث والاستماع. ويصبح المنهج هو التنظيم الفعّال لهذه الدوافع فى شكل ميول (استعدادات) البحث المستمرة، والتطوير والاختبار. وهو يتم بعد هذه الأفعال نتيجة لها. والعقل، الاتجاه العقلانى، هو النزعة الناتجة عن ذلك... والشخص الذى يقوم بوعى بصقل تفكيره سيوسع حياته، بمثل هذه الدوافع القوية ولا يضيقها، حيث يهدف إلى تحقيق التوافق السعيد بينها فى العمل(٦)

وأشدد على أن هذا التوافق يتطلب تنظيمًا جيدًا للمشاعر والأحاسيس حرصا على الضبط البارع لها.

المشاعر المُدرِكة الواعية

Perceptive Feelings

بعد أن رأينا الدور الذى تقوم به العواطف فى إضفاء الصفة الذاتية على المعايير العقلانية، نتناول الآن وظيفتها فى الإدراك الحسى. ونظرًا لأنها تتشابك ليس فحسب مع التصورات المعرفية والمبادئ التقويمية؛ بل ترتبط بشدة أيضًا برؤيتنا للعالم الخارجى. وهى بالفعل تساعدنا على تكوين تلك الرؤية وتحديد السمات الحاسمة للعالم.

تلك السمات الرئيسية - مهما كان نوعها - تعد أهدافًا لتوجهاتنا التقويمية، فهى تعد بؤر تقييمنا للبيئة. ويتم تنظيم عاداتنا وأحكامنا فى إطار تلك التقييمات؛ فنحدد أنفسنا ونوجه أفعالنا على ضوء موقفنا الذى يتم تقيمه. وترتبط التوجهات المميزة بميول انفعالية مميزة، وكلاهما يتضمن رؤية البيئة من منظور معين: على سبيل المثال، هل هى نافعة أم ضارة؟ هل هى مبشرة بالخير أم مثيرة للتهديد، هل تحقق إنجازًا أم أنها مُحبِطة؟[٧]. أما الشبكة الدقيقة والمعقدة التى تربط المشاعر والتوجهات الناضجة بالإدراك الناضج للبيئة فهى نتاج للنمو التطورى، بالتأكيد، لكنها تعد أيضًا نتاج بعض الظروف الخاصة بالسيرة الذاتية للفرد. وباكتسابها أهمية إنسانية من خلال ربط السيرة الذاتية بالسمات الحاسمة للبيئية، تصبح مشاعرنا مهمة حقًا - فهى تفيد بوصفها تلميحات متاحة لتأويل الموقف.

على سبيل المثال، الشعور بالخوف من شخص معين يفترض مسبقًا النظر إلى ذلك الشخص باعتباره خطيرًا - والخطر يعد من السمات الحاسمة فى البيئة مما يستدعى استجابة لهذا الخطر. مع ذلك، لا حاجة لوجود دليل مستقل على التهديد الذى نشعر به فى كل حالة: فالشعور المميز الذى يصاحبنا مع مخاطر أخرى سابقة يفيدنا فى حد ذاته كدليل على ذلك. وبتأويل هذا الشعور على أنه شعور بالخوف، نميز على الفور حالتنا وننسب هذا الخطر إلى البيئة. فعلا، من

الممكن أن نستمر فى إسناد الخطر بشكل صريح، هذا الخطر الناتج عن تلميحات الشعور. إضافة لذلك، وبتعقب اتجاه أكثر تجريدًا فى صياغة تصوراتنا الإدراكية، ربما نتوصل أيضًا إلى وصف موقف معين على أنه مرعب، وننسب لهذا الموقف، بشكل مستقل عن حالتنا الخاصة، القدرة على إثارة الخوف. وبتوظيف العواطف بوصفها بارامیترات، نحصل على عدد هائل من القوى الجديدة للوصف الأساسى، بينما نقوم بهذا من خلال التجريد من أحوال الشعور الفعلية.

على سبيل المثال، ففكرة أن الخبرة الجمالية تُعد موضوعًا للانفعال بشكل خاص وخالص هى فكرة تتجاهل مثل هذه الروابط المتشعبة بين المشاعر والحقيقة، سواء الحقيقة المجسدة فى العمل الفنى أو الحقيقة المتمثلة هنا. وفيما يتعلق بتلك الأخيرة، كتب إتش. دى. أيكن H. D. Aiken يقول:

تمامًا كما فى الظروف العادية تُعدّ الاستجابة الانفعالية نتاجًا لموقف مُدرك يحسبه المرء على أنه إما مبشر بالخير وإما مثير للتهديد، وهكذا تظهر إمكانية تعبير العمل الخيالى، جزئيًا على الأقل، من واقعة أنه يقدم تمثيلاً دراميًا لفعل ما يعتبر الانفعال المثار هو النظير المعبر عنه. ولابد من فهم هذا التمثيل على هذا النحو إذا كنا نرغب فى أن تصبح القيم التعبيرية للعمل فعالة؛ وبدونه قد لا يكون لهذا الانفعال كما يرى الملاحظ أى أساس، وإذا أمكن دعمه، بمعجزة ، سيبقى مجرد تعبير خاص وأبكم ووغير معبر عن الملاحظ نفسه. وهكذا، نجد أنه مجرد مظهر كاذب عرضى طارىء وذاتى ليس له أساس فنى فى الشىء المُدرَك، ولا علاقة جمالية له به. فالانفعال المتصل بالناحية الجمالية فى الفن هو شىء يعبر عنه لنا بفعل أو بإيماءة تحدد للعمل نفسه: فهو شىء مثار ومدعوم من خلال العمل كهدف للتأمل، ويوجد كصفة مرسومة للفعل(٨).

وكون العاطفة مرتبطة هكذا بالفهم التمثيلى للعمل الفنى فهذا لا يعنى مع ذلك أنه يجب صياغة هذا الفهم مقدمًا بمعزل كامل عن المشاعر. ولابد من التشديد على تلك الفكرة بصفة خاصة حيث إن الفكرة الشائعة عن العمل الفنى

بوصفه "هدفًا للتأمل" قد يحمل معانى معاكسة تمامًا وبالتالى يُساء فهمها. وفى الواقع، أعتقد أن كل المشاعر التى نستجيب من خلالها لمحتوى العمل تفيدنا أيضًا فى تأويل هذا المحتوى. فقراءة مشاعرنا وقراءة العمل بصفة عامة عمليتان لا يمكن الفصل بينهما فعليًا.

وقد وضح "نيلسون جودمان" الدور المعرفى الذى تلعبه العواطف فى السياقات الجمالية فى مناقشة حديثة له. فكتب يقول:

يُفهم العمل الفنى من خلال المشاعر وكذلك من خلال الحواس. وتؤدى اللامبالاة الانفعالية إلى العجز المؤكد إن لم يكن العجز الكامل مثلها مثل العمى أو الصمم. كما أن المشاعر لا تستخدم حصريًا لاستكشاف المضمون العاطفى للعمل. إلى حد ما، فقد نشعر بجمال لوحة فنية (زيتية) كما قد نرى كيف تبدو عند لمسها. أحيانًا يلاحظ الممثل أو الراقص - أو المشاهد - ويتذكر الشعور بحركة ما أكثر من ملاحظة نمطها، ما دام يمكن التمييز بين الاثنين تمامًا. وتُعد العاطفة فى الخبرة الجمالية وسيلة لتمييز الخواص الموجودة فى العمل الفنى والتى يعبر عنها[٩].

وبالطبع لا تقتصر الفكرة العامة على المجال الجمالى فحسب، حيث إن العواطف، كما أوضحت من قبل، تتداخل بشكل حميم مع كل التقييمات الحاسمة للبيئة: ويمدنا تدفق المشاعر هكذا بتيار متواصل من تلميحات ذات معنى بالنسبة لتوجه نحو سياقاتنا المتغيرة. وحقًا كما يقول جودمان:

فى الحياة اليومية، غالبًا ما يكون تصنيف الأشياء عن طريق مشاعر أكثر حيوية من تصنيفها عن طريق خواص أخرى: وربما نكون أفضل حالًا إذا كنا بارعين فى الخوف من، أو فى الاحتياج إلى، أو فى تحدٍّ، أو فى الشك فى الأشياء الصحيحة، سواء المتحركة أو غير المتحركة، ذلك مقارنة بما إذا كنا فقط ندرك

أشكال، تلك الأشياء وأحجامها وأوزانها.. إلخ ولا تتلاشى أهمية البصيرة باستخدام المشاعر عندما يصبح الدافع نظريًا أكثر منه عمليا... وبالفعل، فى أى علم، بينما تمنع الموضوعية وجود التفكير القائم على الرغبة، أو الفهم السيئ للدليل، أو رفض النتائج غير المرغوب فيها، أو تجنب خطوط البحث المشئومة، فإنها لا تمنع استخدام المشاعر فى الاستطلاع والاكتشاف، التى تمثل القوة الدافعة للإلهام وحب الاستطلاع، ولا تمنع استخدام التلميحات التى يقدمها لنا الحماس بشأن بعض المشكلات الخدّاعة والفرضيات الواعدة(١٠).

الخيال النظرى

يوجهنا ذكر سياق النظرية إلى الدور الثالث للعواطف فى خدمة الإدراك، وهو دور الحافز على الخيال العلمى. وفعليًا، يُبطل هذا الدور القسمة الثنائية النمطية بين العاطفة - الإدراك. تلك القسمة التى تنسب كل المشاعر والميول، وكل الخيال والمتعة إلى الفنون والعلوم الإنسانية، بينما تعتبر العلوم جهدًا صارمًا ثقيل الظل. ومنهج العلم هو الحرص الشديد على جمع الوقائع وحمايتها. أما الخيال فهو عائق مغرٍ مشتت للعمل العلمى الجاد.

فى الواقع يُعد هذا المذهب موتًا للنظرية. فلا يمكن ردّ النظرية إلى مجرد جمع وقائع، كما أن الإبداع النظرى يتجاوز أى روتين ميكانيكى. فالعلم يتحكم فى النظرية عن طريق المصداقية، والمنطق، والبساطة؛ لكنه لا يقدم قواعد لإبداع الأفكار النظرية. وتتطلب الموضوعية العلمية الولاء للضوابط النزيهة على النظرية، لكن الضوابط النزيهة لا تحلّ محلّ الأفكار. يقول "البرت آينشتاين": "يتميز تفكيرنا بتلك الطبيعة التى تتميز بحرية التصرف مع المفاهيم؛ ويكمن التبرير بالنسبة لهذه الحرية فى معاينة خبرة الوعى الذى نستطيع بمساعدتها تحقيق الإنجازات"(١١).

وهكذا لا يمكن أن نعتبر المُنَظر المثالى الأمين لمتطلبات الشخصية العقلانية ولمؤسسات الموضوعية العلمية بلا عاطفة ومتزمتًا. فالابتكار النظرى لا يتطلب الحذر، إنما يتطلب الإقدام، والحماسة، والجسارة الفكرية. فالخيال ليس عائقًا ولكنه روح النظرية، وبدونه لا وجود لعلم من العلوم.

والآن، ترتبط العواطف بالتنظير الخيالى بطرق عدة. بادئ ذى بدء، تُعد الحياة العاطفية مصدرًا ثريًا جدًا للأفكار الجوهرية. ومن المنابع الغامضة لتلك الحياة يصوغ العقل الحر أنماطًا وصورًا مبتكرة، وأشكالًا عجيبة وتناظرات تفيد فى السياق البحثى على وضع الوقائع القديمة فى منظور جديد. ويقدم لنا حلم عالم الكيمياء "إف. أ. كيكوليه F. A. Kekulé" صورة توضيحية لافتة للنظر؛ فقد ظل يحاول لفترة طويلة العثور على صيغة تركيبية لجزيئات البنزين. وفى غفوة أمام موقده ذات ليلة عام ١٨٦٥ بدا، وهو ينظر إلى اللهب أنه،" يرى ذرات تتراقص فى شكل مجموعات أفعوانية. وفجأة شكلت إحدى الأفاعى أمامه دائرة حين أمسكت بذيلها ثم التفت وأخذت تدور بشكل دائرى. ثم أفاق كيكوليه فى لمحة؛ فقد عثر مصادفة على الفكرة المعروفة والشهيرة حاليًا الخاصة بوصف البنية الجزيئية للبنزين ذات الدائرة سداسية الشكل. وقد مكث باقى تلك الليلة فى تدبر نتائج تلك الفرضية."(١٢)

ولا تفيد العواطف فحسب بوصفها مصدرًا لأنماط خيالية؛ بل تقوم أيضًا بوظيفة انتخابية، تسهل عملية الاختيار بين تلك الأنماط، وتحدد خصائصها البارزة، وبؤرة الانتباه تبعا لذلك. وقد تطورت تلك الأنماط فى التخيل، أى، أنها لها قيمها العاطفية الخاصة؛ تلك القيم بدورها توجه عمليتى الانتخاب والتوضيح. وهى تساعد تلك الأنماط المتخيلة على تكوين الظواهر، مع إبراز الخصائص الفعلية المهمة لتخضع لمزيد من البحث. ويقول "ميشيل بولانى Michael Polanyi : اشحن الموضوعات بالعواطف، اجعلها منفرة أو جذابة...

فجزء صغير جدًا من كل الوقائع المعروفة تبدو ذات أهمية للعلماء، وتعمل العاطفة العلمية عملها كمرشد فى تقييم ما هو أكثر أهمية وما هو أقل أهمية"[١٣].

وأخيرا، تلعب العواطف دورًا توجيهيًا فى عملية استخدام ثمار هذا الخيال فى حلّ المشكلات. كما أشرنا من قبل، يتم مراقبة مسار حلّ المشكلات باستمرار من خلال تلميحات شعور المُنظّر، وإحساسه بالإثارة أو التوقع، وكذلك شعوره بالانتشاء، أو الشك، أو الكآبة. إضافة لذلك، تؤثر الأشياء المفترضة بشكل عاطفى على تفكير من يواجهها ومن يقوم بحلّ المشكلة، تمامًا كما تؤثر الأشياء الحقيقية على تفكيره، وتؤثر أيضًا على قراراته بالمثل. فيقول ديوى: "فى الفكر كما فى الفعل الصريح، تقوم الأشياء المختبرة فى أثناء متابعة العمل بالجذب، الصد، الإقناع ،الإزعاج، أو التشجيع أو الإعاقة. وهكذا يتقدم التفكير."[١٤] بلا شك، مازال هناك العديد لنتعلمه عن التفاعل بين العواطف والخيال بالأساليب التى أوضحتها، وبأساليب أخرى أيضًا. مع ذلك، لابد أن يتضح، حاليًا، أن الإبداع يتغذى بالحياة العاطفية فى مجال العلم بقدر لا يقلّ عما هو عليه فى مجالى الشعر أو الفنون

العواطف المُدركة

حتى الآن كنا معنيين بتنظيم العواطف بصفة عامة فى خدمة الإدراك. أما الآن، فأود تناول عاطفتين تعدان، بالمعنى الموضح، إدراكيتين تحديدًا فى مغزاهما - ألا وهما، متعة التحقق والشعور بالدهشة.

ما المعنى الذى أقصده بحديثى عن عاطفة ما بوصفها إدراكية بصفة خاصة؟ تأمل أولاً فكرة العواطف الأخلاقية، التى تستند إلى فرضيات من نوع أخلاقى: هكذا، على سبيل المثال، يستند السخط إلى افتراض التظلم الأخلاقى، وهو جزء من الظلم ، أما الندم (تأنيب الضمير) فيفترض أن المرء قد قام بشىء خطأ

بالفعل. إذا كانت الافتراضات الأخلاقية ذات الصلة كاذبة أو تفتقد إلى الإثبات الأساسى، ربما يعتقد أن العواطف الخاصة بتلك الفرضيات غير معقولة، لكن لو أن هذه الافتراضات لم تطرح على الإطلاق، أى، لو لم تكن موجودة، لكان من الصعب أن نقول إن تلك العواطف قد حدثت بالفعل فى الظروف العادية. وعلى نحو مماثل، أقترح اعتبار كون العاطفة إدراكية تحديدًا إذا كانت تستند إلى افتراض من نوع إدراكى ذ أى، افتراض يرتبط بمحتوى إدراك الفاعل (المعتقدات، المحمولات predications التوقعات)، وفى الحالات التى تعنينا بصفة خاصة، التى تقترب من وضعها الإبستومولوجى.

ومن المهم تجنب سوء فهم المصطلحات التى اخترتها هنا. حقًا من الممكن اعتبار كل الفرضيات إدراكية بالمعنى الشامل، بقدر ما تقدم مزاعم واقعية يمكن التعبير عنها بصورة افتراضية؛ إضافة لذلك، فيما أرى، تفترض العواطف مسبقًا، بصفة عامة، وجود مثل هذه المزاعم المتعلقة بالخصائص الحاسمة للبيئة. ومع ذلك، فعندما أصنف عاطفة ما على أنها إدراكية تحديدًا، فإننى أقصد أكثر من هذا. بصفة خاصة، إننى لا أقصد ببساطة أنها تفترض مسبقًا وجود ادعاء واقعى ولكنها تفترض أن الادعاء موضع التساؤل يهتم تحديدًا بطبيعة مدارك الفاعل (وفى الحالات التى تعنينا، يرتبط بتلك المدارك إبستومولوجيًا). وينبغى أن أؤكد أيضًا على أن الغاطفة الإدراكية تعد عاطفةً بلا ريب، لكنها عاطفةٌ من نوع خاص، ويمكن تحديدها من خلال مرجعيتها الإدراكية التى وضحناها للتو[١٥].

بهجة التحقق

قدم لنا "موريس شليك Moritz Schlick فى بحثه الشهير الذى نُشر فى عام ١٩٣٤ بعنوان "أساس المعرفة"[١٦] The Foundation of know ledge. مثالاً على العاطفة الإدراكية فى المخطط التمهيدى لنظريته عن العلم، وقد أفسح مجالاً

أساسيًا للبهجة التى تصحب تحقيق توقع ما. والإدراك من وجهة نظر شليك، منذ العصور الأولى، تنبؤى دائمًا، لكن قيمة التنبؤ الموثوق تكمن فى الأصل فى فائدته العملية بالنسبة للحياة. فقد كتب يقول: "والآن فى العلم... لا يتم طلب... الإدراك... بسبب منفعته. فمع تأكيد التنبؤ يتم إنجاز الهدف العلمى: حيث إن المتعة فى الإدراك هى متعة التحقق، وهى الإحساس بالنصر الناتج عن التخمين بشكل صحيح"(١٧). وفى رأى شليك أن لحظات المتعة لها أهمية رئيسية فى فهم الهدف العلمى. فيقول: "إنها لا تكمن على الإطلاق فى أساس العلم؛ غير أن الوصول إلى المعرفة مثله مثل الشعلة تنطلق بأقصى سرعة تجاه لحظات البهجة جميعا، وتصل إليها للحظة وتلتهمها على الفور. وبتغذيتها وتقويتها من جديد، تتوهج نحو اللحظة التالية. وتعد لحظات الإنجاز والتوهج ضرورية. وينبعث منها كل ضوء المعرفة"(١٨).

ولا يتعين على المرء الاتفاق مع وجهة نظر شليك العامة عن العلم للاعتراف بأن تحقيق الخطة النظرية قد يؤدى بالفعل إلى إحداث البهجة. كما لا يتوجب علينا أن نتفق مع الاقتراح المتطرف بأن كل النجاح التنبؤى يؤدى إلى الابتهاج. على سبيل المثال فقد يقابل هذا أن تمر النجاحات الروتينية القائمة على النظرية مرارًا وتكرارًا دون ملاحظة، بينما قد تكون الأحداث المتوقعة بجدية مريعة جدًا مما لا يؤدى إلى شعور بالبهجة وإنما يؤدى إلى شعور بالحزن أو الأسى. ومع ذلك، يمكننا الاتفاق على أن إنجاز تنبؤ ما قد يُتوّج فعلا الإنجاز البحثى فى العلم، مُحدثًا يقظة تؤدى إلى ما أطلق عليه شليك "الإحساس بالنصر الناتج عن التخمين الحقيقى الصحيح".

ومن جانبى، أعتبر أن هذا الإحساس الممتع عاطفة إدراكية، لأنه يستند إلى افتراض (له علاقة إبستومولوجية) بمحتوى التخمين موضع التساؤل: فهو يفترض أن ما حدث هو فى الواقع ما تم التنبؤ به. وبدون هذا الافتراض لا يمكن أن نقول إن بهجة التحقيق قد حدثت. أما إذا كان الافتراض صادقًا أو إذا كان

يستند إلى أسس كافية، فهذا أمر آخر. وبالتأكيد قد يفترض المرء أن العاطفة موضع التساؤل قد تتعرض للنقد بوصفها غير معقولة إذا أمكن توضيح أن ما حدث بالفعل لم يتم التنبؤ به فى الواقع.

ولكن، هل يمكن التفكير فى مثل هذا النقد فعلاً على أنه واقعة سيكولوجية؟ بالأحرى، أليس صحيحًا أن توقعاتنا تمتلك من القوة ما يجعلها تلوى ملاحظاتنا باستمرار لكى تنسجم معها؟ هناك سلسلة كاملة من الكتابات النفسية تشهد على وجود ميل قوى للتوقع يقوم بخلق تأييداته من التجربة. ويمكن الإشارة إلى المجال العام لتلك الإفادة بدور التلميحات الطبيعية فى الإدراك الحسى، أما التعريف الخاص بالإدراك الحسى للأشياء "فيتقدم اعتمادًا على التلميحات التى تعد كافية بشكل طبيعى لانتخاب الأشياء موضع التساؤل، وعندما تفشل تلك التلميحات فعلًا، نميل على أية حال إلى اعتبارها ناجحة برغم ذلك"(١٩). وقد علق "برنر Burner" و"جودناو Goodnow" و"أوستن Austin" على هذه النقطة كما يلى:

إذا وجد (طائر) له جناحان وريش، فمن الممكن التنبؤ تمامًا بأن له منقارًا وسيقانًا. وعند وضع رموز أو تصنيف للبيئة، يقوم المرء بتأسيس توقع لكل تلك الخصائص الموجودة معًا. وهذا التصور الوحدوى هو الذى يتميز بالخاصية التكوينية (التشكيلية) أو الخاصية الجشتالتية عن "الطير". حقًا، بمجرد تأسيس هذه الصورة أو الهيئة، وبمجرد تعريف الشىء من حيث الخواص التكوينية، يميل الشخص المُدرِك إلى "تدارك" أو "تطبيع" أى من الخواص التعريفية الأصلية هى التى تحيد عن التوقع. ويتم "استكمال" الخواص المفقودة،... ويتم تصحيح الأضداد...، وتُستوعب الألوان فى التوقع".(٢٠)

يزعم بعض الفلاسفة إضافةً لذلك إلى أن الملاحظة العلمية نفسها مُحملة بالنظرية theory-laden بشكل نسقى، وتفترض ضمنيًا النظريات التى يعتقد بسذاجة أنها تختبرها(٢١). إذا كنا غافلين حقًا، كما يُعتقد، بسبب معتقداتنا النظرية الخاصة بما يجعلنا غير قادرين على الاعتراف بأى شىء يمكن أن

يتناقض معها، فبالكاد يمكننا اعتبار بهجة التحقق نصرًا معرفيًا للعلم. بل بالأحرى، لابد علينا أن نعتبرها بهجة غير مريحة ومضللة، لا تنتج من التوافق الجيد بين النظرية والخبرة وإنما تنشأ فقط من تزويرنا البائس للخبرة لنجعلها لائقة.

كما ذكرت فى مكان آخر، تبدو لى تلك النتيجة متطرفة جدًا بالنسبة للوقائع(٢٢). فمما لا يمكن إنكاره أن معتقداتنا تؤثر بشدة على إدراكنا الحسى، غير أن الفلسفة وعلم النفس لا يقدمان أى دليل على وجود انسجام مثبت ضمنيًا بين ما نعتقده وما نراه. فوظيفة التوقعات هى توجيهنا بشكل انتقائى نحو المستقبل، لكن هذه الوظيفة لا تتطلب أن تحجبنا التوقعات عما هو مفاجىء وغير متوقع. وبالفعل، يكمن افتراض وجود مزاوجة على نحو غير ملائم بين الخبرة والتوقعات تقع تحت تأثير عاطفة إدراكية أخرى، ألا وهى الدهشة. وهذه العاطفة، من حيث المبدأ، تشهد على أننا لسنا بعيدين عن الاعتراف بالإخفاقات التنبؤية لنظرياتنا، وأننا محرومون بشكل طبيعى من استثمار مثل هذه الإخفاقات لكى نتعلم من الخبرة. فعبقرية العلم ،فى الواقع، هى أن نؤسس مثل هذا التعلم من خلال الجمع بين هذا الخيال النظرى الحر والتحقق والبحث الصارم للإخفاقات التنبؤية.

مغزى المفاجأة

تعد المفاجأة عاطفة إدراكية، تستند إلى افتراض (وثيق الصلة بالموضوع إبستومولوجيًا) يعنى بأن ما حدث يتعارض مع التوقع السابق. وبدون هذا الافتراض المسبق لا يمكن افتراض حدوث المفاجأة، رغم إمكانية التشكك فى صدق الافتراض نفسه فى بعض الحالات. وعلى أية حال، لا يجب الخلط بين المفاجأة ومجرد ما هو جديد غير مألوف. فاحتمال الجديد - الذى لم يؤخذ فى الحسبان حتى الآن، قد يمكن استشرافه فى الفكر، بينما قد تؤدى ظاهرة مألوفة

بجانب نظرية متاحة إلى إثارة الدهشة بشدة. وعند إخفاق التوقع، ربما يُحفّز عنصر المفاجأة بالفعل على مراجعة النظرية، حتى إنه قد يؤدى إلى إعادة تنظيم المقولات، ومن ثم يؤدى إلى التوصل لما هو جديد نتيجة لذلك. إلا أن المسألة لا تمثل على الإطلاق مجرد ظهور شيء جديد غير مألوف، لكنها تمثل دائمًا تعارضا أو صراعًا مع الاعتقاد السابق. فلابد من ملاحظة أن مفهوم غير المتوقع unexpectedness of concept مفهوم يبلغ من الضعف حدًا كبيرًا بحيث يؤدى لهذا التمييز الحاسم (بين ما أثارته المفاجأة وبين الاعتقاد السابق)، ذلك لأنه يحمل بين طياته حالة الخاصية التى لم يتوقع حدوثها ببساطة، وكذلك الحالة التى تم إبعادها قطعًا عن طريق التوقع[٢٣].

وإلى الحد الذى يمكننا فيه الشعور بالمفاجأة، تكون إمكانية الخطأ فى توقعاتنا أمرًا واردًا بالنسبة لنا ومن ثم لا يتم خداعنا نهائيا ببهجة التحقق إن وجدت. وبتقبلنا للمفاجأة، نستطيع التعلم من الخبرة، أى، نكون قادرين على الاعتراف بعدم كفاية معتقداتنا الأساسية، وكذلك الاعتراف بضرورة تحسين تلك المعتقدات. هكذا، يدعونا اختبار النظريات إلى إبداء ميول عاطفية ملائمة، بدرجة لا تقل عن تكوين تلك النظريات.

مع ذلك، فإن قبول المفاجأة يتضمن بعضًا من القابلية للجرح "النقد" vulner-ability باعتبارها وسيلة قبول التعرض لمخاطرة عدم الاستقرار المحتمل والمزعج لمعتقدات المرء، وما يصاحبه من ضرورة تنقيح توقعات المرء وإعادة توجيه سلوكه، كى نتأكد أين يكمن ضعف المعتقدات ذات الصلة بالموضوع، أو أين تم فصلها نسبيًا، أو إذا كانت ذات أهمية نسبية فيما يتعلق بتوجه الفرد الأساسى،أو أن التحولات المطلوبة مؤثرة بسهولة، يمكن أن يتولد هذا الخطر بسهولة، حتى مع توخى الحذر. وفى مثل هذه الظروف، قد لا تؤدى المفاجأة فعلاً إلى الانزعاج، بل تؤدى إلى الراحة، وربما تؤدى حتى إلى الافتتان، كما يبدو هذا واضحًا حين نتأمل بإيجاز دور المفاجأة فى الدعابة، وفى الموسيقى، وفى الأدب، وفى الفنون

بصفة عامة. إضافة لذلك، توجد مفاجآت سارة فى كل مجالات الحياة، وذلك عندما تكون قيمة الفجأة (الحدث المفاجَأ غير المتوقع)، أو حتى قيمة عدم الاستقرار نفسها، أكبر من قيمة وطأة الانحراف أو الخسارة المصاحبة لتعديل الاعتقاد.

ومع ذلك، لا يمكن للمرء أن يعقد الأمل بشكل معقول على أن كل أو حتى معظم المفاجآت فى الحياة ستكون سارة أو مسلية؛ فلابد من التسليم بأن الانفتاح العام على المفاجأة يتضمن خطر وقوعنا الحقيقى فى حالة من الضيق المعرفى. ويمكن أن تصبح تلك المخاطرة مستساغة، بل مؤثرة بدرجات مختلفة؛ ومن المؤكد أن قبول تلك المخاطرة يعد أحد المتطلبات الطبيعية للشخصية العقلانية. إلا أنها تمثل مخاطرة التعرض للانحراف المزعج المحتمل، والتى تتطلب قوة انفعالية سواء لمواجهتها أو لفهمها فهمًا كاملاً. وباختصار، يعد التزام المرء بالتعلم من الخبرة موقفًا جوهريًا مدعوما بالتفكير الناضج لكن الأمر يتطلب قيمة مقابل توقع تطوير نسق معتقدات المرء.

وهناك ثلاثة اتجاهات بديلة تتعهد بتجنب دفع هذا المقابل من خلال إقامة نقاط حماية شاملة ضد المفاجأة. حيث إن المفاجأة تفترض وجود توقع مسبق، وقد تكون الحماية مطلوبة، فى رفض التوقع بالكامل وفى الواقع رفض الاعتقاد بالكامل. وهذا هو موقف المرتاب الراديكالى المتطرف، الذى يأمل أن يحصن نفسه من احتمال مفاجأة أى حادث طارئ من خلال تحوله عن كل التوقعات إلى ما يناقضها، ونعنى كل التوقعات بلا استثناء. يقول المرتاب عن أى شىء يحدث فى الواقع: "إنه لا يمثل مفاجأة بالنسبة لى؛ لأننى لم أتوقع على الإطلاق ألا يحدث!" والموقف الآخرذ المناقض بوضوح لهذا الموقف؛ هو موقف سرعة التصديق أو السذاجة، أى قبول كل المعتقدات أو التوقعات دون تمييز. والاستجابة هنا على كل حادث طارئ هى "لم أشعر بالمفاجأة! فقد توقعت هذا أيضًا!" على أية حال ، فكل من االشكّيّة المتطرفة والسذاجة المتطرفة يمثل صورة متشابة من اللامبالاة

المعرفية: فحين ترفض كل التوقعات يعنى ألا تكترث بأى منها، أما أن تقبل كل التوقعات على أنها جيدة على حد سواء فيعنى أنك فى الواقع لا تختار أيًا منها، مع عدم وجود سبب لأن تتوقع حدوث أى شىء مطلقًا أكثر من آخر. وليس عجيبًا أنه قد تمت الإشارة كثيرًا إلى هذين الاتجاهين المتناقضين بوضوح على أنهما متجانسان سيكولوجيًا، وكلاهما يتعارض مع تكوين الفرضية الانتخابية المميزة للفكر العلمى. وكما أشار "بيرس" قائلاً: إن "الشك الكامل ما هو إلا خداع ذاتى" وأى فرد يتبع منهج الشك لراديكالى (المتطرف) "لن يشعر أبدا بالرضا حتى يسترد صوريًا كافة المعتقدات بالشكل الذى تخلى به عنها"(٢٤).

إضافة لذلك، يطالب كل من هذين الاتجاهين البديلين بثمن باهظ. فلا يمكن فى الواقع تحقيق أىٍّ منهما كخيار أصيل فى مجال سلوك جاد. فالمرتاب برغم أنه شاك، يقوم بصياغة توقعات إيجابية فى ممارسة أفعاله، بينما نجد أن الشخص الساذج بشكل متطرف، المتقبل للمتناقضات بصفة عامة، يقوم بحكم الظروف والحاجة باستبعاد بعض الاحتمالات الطارئة فى إنجازه لأنشطة الحياة اليومية. ولا يمكن محاولة تجربة مثل هذين الموقفين إلا بأسلوب متقطع ومحلى. وربما يُوصف هذان الموقفان بدقة أكبر بوصفهما موقفين مُتكلفين أو مزعومين، وعلى أية حال فتأثير كل منهما يعد واقعيًا تمامًا، ليساعد على إنكار المسئولية عن معتقدات الفرد، ومن ثم يعوق إمكانية تحسينها من خلال الوسيلة التربوية للمفاجأة.

أما الاتجاه الثالث الذى يتعهد بالدفاع ضد المفاجأة فهو الاتجاه الدجماطيقى. فبعكس المرتاب المتطرف والمصدق الكامل، يبدو الدجماطيقى صارمًا تمامًا بشأن المعتقدات التى يعتنقها والمعتقدات التى يرفضها. ويكبت المفاجأة ليس من خلال إنكار مسئوليته عن مبادئه، ولكن برفضه لكل الخبرة التى تدعى تناقضها مع تلك المبادئ. وهو لا يتجنب فقط الاختبار النسقى لمعتقداته، بل يتخلص تمامًا من إمكانية تمييز الدليل السلبى، بالإنكار المبكر والقوى لوجوده. ولأن ملاحظاته

محملة بالنظرية إلى حد الحماقة، فإن ملاحظاته تنبؤية قطعًا، وبالتالى فالبهجة التى يشعر بها فى التحقق غير محققة وجوفاء. والدجماطيقية هى من الاتجاهات التى يصعب الدفاع عنها لأنه (كما رأى بيرس)[٢٥] من المستحيل تنقيح كل الدلائل السلبية مقدما من خلال منهج نسقى. وحتى إمكانية الاستحواذ على تلك الدلائل طويلا، يمنع الاعتراف بالمفاجأة، ومن ثم يعيق تطبيق خبرة جديدة مدهشة لتحسين المعتقدات والتوجهات الأساسية. ولا تقل الدجماطيقية عن كل من الشكّيّة والسذاجة فى تناقضهما مع الجهد المبذول لتحقيق مثل هذا التقدم. فقبول هذا الجهد، مع تعرضه لتقلبات المفاجأة، يعنى أن نختار مسارًا انفعاليًا ومسارًا إدراكيًا مميزًا.

لكننا قد نتساءل، كيف يصبح تَقبُّل المفاجأة ممكنًا؟، بعد كل شىء، تُعد المفاجأة حالة من عدم الاستقرار؛ وهى تعرضنا لخطر الانحراف عن المسار واحتمال الضيق من إعادة التعلم. وفى مسار مشابه، يقارن شليك بين بهجة التحقق والإحباط من التكذيب[٢٦] – هذا الإحباط ينتج من خرق المعتقدات التى نثق بها. فكيف يمكن أن ينصح المرء بتقبل المفاجأة: أليست هذه عاطفة مختلطة مستحيلة التحقيق، مثلها مثل الفرح عند اليأس أو السعادة عند الحزن؟

أولاً وقبل أى شىء، لابد أن نرفض اقتراحًا بأن المفاجأة دائما ما تكون مزعجة. فإذا رفضنا فكرة شليك عن متعة التحقق الدائمة بوصفها نوعًا من الغلو، وبالتوافق مع تعليقاتنا السابقة، فلابد بالمثل من انتقاد فكرته الموازية عن التكذيب المحبط دائمًا. فكما أشرنا من قبل، تُعدّ بعض التكذيبات مبهجة، وبعض عراقيل التوقعات مثيرة بطريقة سارة، وبعض حالات إعادة التعلم مشحونة بالتحدى. هكذا، وفيما أرى فإن شليك يخلط التوقع بالأمل، غير أن كلاً منهما ممكن فصله عن الآخر بوضوح، والتوقع فحسب هوما يمثل ضرورة بالنسبة للمفاجأة.

ولكن إن لم تكن المفاجأة مؤلمة دائمًا، فمن المؤكد أنها كذلك أحيانًا: فلابد من الاعتراف، على أقل تقدير، أنها غير محددة فى نوعيتها. وهنا يظهر السؤال بشكل آخر: كيف يمكن للمرء أن ينصح بتقبل عدم اليقين (اللاتعين)؟ ولكن هذه المرة تظهر لدينا إجابة فورية. فالنسخة الأصلية من السؤال أثارت مسألة استحالة وجود العواطف المختلطة، أما النسخة الحالية من هذا السؤال فلا تثير هذه المسألة. لأن اللايقين ليس عاطفة؛ بل هو أحد الإمكانيات أو الحالات، أما الشعور بعدم اليقين فيمتزج بسهولة بمواقف التقبل والنفور. ونحن نواجه اللايقين دائما بالفعل بطرق عدة: فالبعض يميل إلى النفور منه، والبعض يميل إلى الترحيب بالتوقع المحتمل. على أية حال، تقبل المفاجأة المتضمنة فى القدرة على التعلم من الخبرة، متسقة تمامًا فى تكوينها العاطفى.

إضافةً لذلك، لا يجب الخلط بين تقبل المفاجأة والابتهاج أو السعادة. فتقبل المفاجأة يعنى القدرة على الاعتراف بالمفاجأة أكثر من الابتهاج بحدوثها وهو ما يعنينا هنا. وبالقياس فاعتراف المرء بحزنه لا يستلزم ابتهاجه به. فالاعتراف فى حد ذاته يعد موقفًا ممكنًا ومهمًا، إنه يفتح الطريق لما وراء الظرف المعترف به.

ومع ذلك، فالتقبل ليس كافيًا، بالطبع، لتمييز مرحلة الاختبار فى البحث. أما كيف نتكيف مع المفاجأة بمجرد الاعتراف بها فهذه مسألة شديدة الأهمية. فمن الممكن الإسراف فى المفاجأة حتى تصل إلى حالة من اللامبالاة. وربما تتراكم هذه إلى حالة من الخَلْط أو الهلع. ويمكن التغلب عليها بسرعة من خلال الاتجاه الدجماطيقى المتكرر. وقد تتحول إلى حالة من العجب أو حب الاستطلاع، وهنا تصبح مناسبة تعليمية. فحب الاستطلاع يحلّ محل تأثير المفاجأة ويتطلب التفسير(٢٧). ويتحول الخلط إلى سؤال. وللإجابة عن هذا السؤال يجب إعادة بناء المعتقدات الأساسية بحيث تشمل باتساق ما لم يكن ممكنًا دمجه فيما سبق. وهى تقدم إطارًا مطورًا من مقدمات يمكن من خلالها توقع الحدث المفاجئ وبمقتضاه لا تعد الأحداث المماثلة مفاجئة.

يُعد البحث النقدى الساعى إلى التفسير من النتائج البناءة للمفاجأة، محولًا الانحراف المبدئى عن المسار إلى دافع للبحث. وكما رأينا، لا يوجد روتين آلى يضمن نجاح البحث عن نظرية تفسيرية. إلا أن القيمة العاطفية لمثل هذا البحث تقدم تعزية رشيدة لوطأة المفاجأة والتحول عن المعتقدات غير الملائمة[٢٨]. وبتحقيق حالة غير عادية فى اقتصاد العلم، تصبح بالفعل قيمة البحث مستقلة بذاتها، وتؤكد تفسيرات جديدة عمدًا فى مواقف المخاطرة، وتختبر إمكانية تعرضها للجرح"النقد" vulnerability بأساليب مبتكرة، وهذا يعرض تنبؤاتها الضمنية بشكل نسقى إلى فرصة حدوث مفاجأة جديدة.

ويتم تسجيل الفتوحات البناءة للمفاجأة فى تحقيق تراكيب تفسيرية جديدة، إلا أن التطبيق المعرفى لتلك التراكيب يثير المفاجأة مرة أخرى. ويتم التغلب على المفاجأة بالنظرية، ويتم ترجيح النظرية بدورها بالمفاجأة. هكذا نجد أن الإدراك ذو وجهين، وله إيقاعه الخاص؛ فهو يعمل على الاستقرار والتنسيق؛ ولكنه أيضا يؤدى إلى التقلب والانقسام. وهو مسئول عن تشكيل توجهاتنا النمطية نحو المستقبل، لكنه يجب أن يكون متجاوبًا أيضًا مع الحاجة الملحة إلى التعلم من المستقبل. وبترسيخ العادات، لابد أن يكون على استعداد لدحضها. وبالتخلص من أساليب التفكير القديمة، لابد أن يقوى ويدعم أيضًا البحث عن توقعات أحدث وأعظم[٢٩]. تلك المتطلبات الصارمة بالنسبة لعملياتنا الإدراكية تشكل أيضًا متطلبات صارمة لقدراتنا العاطفية. هكذا، نجد أن نمو الإدراك لا يمكن فصله فى الواقع عن تربية العواطف.

الهوامش

١- لمناقشة هذا الموضوع فى سياق تاريخ الفكر الأمريكى، راجع:

Morton White, Science and Sentiment in America (New York: Oxford University Press, 1972).

٢- راجع فى هذا الموضوع:

R. S. Peters, "Reason and Passion," in Education and the Development of Reason, R. F. Dearden, P. H. Hirst, and R. S. Peters, eds. (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), especially the section on the rational passions, pp. 225-27. See also John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), esp. sections 67, 73-75; P. Foot, "Moral Beliefs," Proceedings of the Aristotelian Society, 59, 1958-1959; and B.A.O. Williams, "Morality and the Emotions," in Problems of the Self, B.A.O. Williams, ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973). A significant recent book, dealing with a wide range of related topics, is Robert C. Solomon, The Passions (New York: Doubleday, Anchor Press, 1976).

3- Cp. Aristotle, Nicomachean Ethics, Book 11, 3.
4- Peters, "Reason and Passion," p. 226.
5- John Dewey, Human Nature and Conduct (New York: Henry Holt, 1922, 1930), p. 196.
6- Ibid.

٧- لقد تم مناقشة مسائل مرتبطة بذلك فى:

Peters-, "Reason and Passion"; R. S. Peters, "The Education of the Emotions," in Dearden, Hirst, and Peters, Education and the Development of Reason; G. Pitcher, "Emotion," in Dearden, Hirst, and Peters, Education and the Development of Reason; and R. W. Hepburn, "The Arts and the Education of Feeling and Emotion," in Dearden, Hirst, and Peters, Education and the Development of

Reason. See also the article W. P. Alston, "Emotion and Feeling," in The Encyclopedia of Philosophy (New York: Macmillan, 1967), vol. 2, pp. 479-86.

8. Henry David Aiken, "Some Notes Concerning the Aesthetic and the Cognitive," Journal of Aesthetics and Art Criticism, 13 (1955): 390-91.
9. Nelson Goodman, Languages of Art (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968), p.248.
10. Ibid, p. 251.
11. Albert Einstein, "Autobiographical Notes," trans. Paul Arthur Schilpp, in Albert Einstein: Philosopher-Scientist, P. A. Schilpp, ed. (New York: Tudor Publishing, 1949), p. 7. The passage is quoted in a discussion of these and related points in 1. Scheffler, Science and Subjectivity (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967), esp. ch. 4.
12. Carl G. Hempel, Philosophy of Natural Science (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), p. 16.
13. Michael Polanyi, Personal Knowledge (New York: Harper & Row, 1958, 1962), pp. 134-35.
14. Dewey, Human Nature and Conduct, p. 192.

١٥. فيما يتعلق بالمناقشة المفيدة لإيضاح بعض النقاط فى هذا الجزء، فإننى أدين بالفضل لكل من:

Professors Eli Hirsch and Jonas Soltis.

16. Moritz Schlick, "Uber das Fundament der Erkenntnis," Erkenntnis, vol. 4, 1934, translated by David Rynin as "The Foundation of Knowledge," in Logical Positivism, A. J. Ayer, ed. (New York: Free Press, 1959).
17. Schlick, "Uber das Fundament der Erkenntnis," in Ayer, Logical Positivism, pp. 222-23. There is a general discussion of Schlick's paper in Scheffler, Science and Subjectivity, ch. 5.

18. Schlick, "Uber das Fundament der Erkenntnis," in Ayer, Logical Positivism, p.227.
19. Scheffler, Science and Subjectivity, p. 30.
20. Jerome S. Bruner, J. J. Goodnow, and G. A. Austin, A Study of Thinking (New York: John Wiley, 1956), p. 47.
21. See N. R. Hanson, Patterns of Discovery (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958), pp. 18-19, and elsewhere. For a general discussion, see Scheffler, Science and Subjectivity, especially chs. 1 and 2.
22. Ibid. ch. 2.

٢٣. فى هذه المسائل: لا يوجد اتفاق بين الكتاب السابقين. لمزيد من التعرف على مواد معلوماتية وتاريخية بالإضافة إلى مواد أخرى تتعلق بالموضوع راجع:

M. M. Desai, "Surprise: A Historical and Experimental Study," British Journal of Psychology Monograph Supplements, no. 22, 1939; D. E. Berlyne, "Emotional Aspects of Learning," Annual Review of Psychology, 15 (1964), 115-42; and W. R. Charlesworth, "The Role of Surprise in Cognitive Development," in Studies in Cognitive Development, D. Elkind and J. H. Flaveli, eds. (New York: Oxford University Press, 1969).

ورغم اتفاقى فى نقاط عديدة وردت فى هذه البحوث السيكولوجية مثلا؛ اتفاقى مع تشارلزورس فى عمله"دور المفاجأة فى التطور المعرفى" صفحات من ٢٧٠- ٢٧٦، فإن هؤلاء الكتاب يميلون إلى التركيز على سلوك الفرد فى موقف نسبى معين، فى حين أننى أميل إلى ربط المفاجأة بالتنبؤ الضعيف فى سياق مناقشات فلسفة العلم.

24. C. S. Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities," in Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., vol. 5 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934),5:264-65. See also Israel Scheffler, Four Pragmatists (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), pp. 52-53, 69-70.

25. C. S. Peirce, "The Fixation of Belief," in Hartshorne and Weiss, Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 5:382. See also a general discussion in Scheffler, Four Pragmatists, pp. 60ff.

26. Schlick, "Uber das Fundament der Erkenntnis," in Ayer, Logical Positivism, p.223.

٢٧. فى التفسير بصفة عامة، راجع كتابى: "تحليل بنية البحث"

Anatomy of Inquiry (New York: Alfred A. Knopf, 1963), Part 1; also Bobbs-Merrill edition, 1971.

وهنا أستخدم المصطلح بمعنى واسع جدا.

٢٨. توجد مناقشات ممتازة لهذه النقطة ولمسائل سيكولوجية ذات صلة بها فى بحث ساوير: "عن المفاجأة"

Fay H. Sawyier, "About Surprise" (Paper read to the annual meeting of the Western Division of the American Philosophical Association, St. Louis, Missouri, 1974).

فيما يتعلق بمناقشة الاستخدام التربوى للمفاجأة فى تعليم الرياضيات؛ انظر بحث ستيفن براون: "العقلانية واللاعقلانية والمفاجأة" فى تدريس الرياضيات:

Stephen 1. Brown, "Rationality, Irrationality and Surprise," Mathematics Teaching: The Bulletin of The Association of Teachers of Mathematics, no. 55, Summer 1971.

٢٩. فيما يتعلق بهذه الموضوعات راجع البحوث التى قدمها:

H. Gardner, M. W. Wartofsky, and N. Goodman in The Monist, 58 (1974): 319-42.

A

Abduction	قياس احتمالى (بيرس)
Absolute	مطلق
Absolute Idealism	المثالية المطلقة
Absolutism	النزعة الإطلاقية
Absolute truth	الصدق المطلق
Access to truth	الطريق إلى الصدق
acquaintance	اتصال مباشر
Adherence common	تقيد والتزام مشترك
affirmation	تأكيد - إثبات
aggregate	مجموع (مجموعة من المفردات ذات خصائص متشابهة، أو مجموعة من الأشياء ذات صفات نوعية مشتركة)
analyticity	تحليلى
analogous	مماثل
anatomy	تحليل، التركيب البنيوى
Anti-foundational	مضاد للأصولية
appearance	المظهر - الظاهر
approbation	استحسان
architectonic	معمارى

assertability	تأكيد - إثبات
associative	علاقة ترابطية
authority	سلطة

B

belief	اعتقاد
Big bang	الانفجار العظيم
brain	مخ - دماغ

C

candidate	يمثل - ممثل
categorical	غير مشروط - حملى (منطق)
certainty	يقين
certainties	ضروب اليقين - حقائق قطعية
circumstantial	ظرفى (يخضع للظروف)
checkpoint	نقطة الفحص
circularity	الدائرية
claim	زعم - ادعاء
cluster	مجموعة - عنقودية
cognition	إدراك - معرفة
Cognitive systems	أنساق معرفية
Coherence	تساوق - اتساق

commitment	التزام - تعهد
conception	تصور
conceptualization	تكوين تصورات
congruence	تناسب (تطابق - انسجام)
confirmation	تأييد
consistency	اتساق
consequence	نتيجة
content	محتوى
construction	بناء
constructivism	المذهب البنيوى (البنيوية)
constructivists	البنيويون
continuity	تواصل
control	ضبط
contract	ارتباط
contextualization	عمل سياقى
convention	مواضعة
conventionalism	النزعة الاصطلاحية
credibility	مصداقية
correlation	ارتباط
correspondence	تناظر

corroboration	تعزيز
counterfactual	مخالف للواقع
crises	أزمة
critical	حاسم - نقدى

D

deconstruction	التفكيكية
democratic	ديمقراطى
dependence	اعتماد - تبعية - موضع ثقة
denotation	الدلالة الإشارية (إشارة اللفظ إلى ماصدقاته)
derivation	اشتقاق
derivable	قابل للاشتقاق
difficulty	صعوبة
disconfirmation	تكذيب - عدم تأكيد
discourse	مقال - خطاب
distempers	معوقات - اضطرابات
distributively	بشكل فردى
disquotation	لا تنصيص
Disquotiational view	رؤية لا تنصيصية
derivation	اشتقاق

E

elimination	استبعاد
empiricism	النزعة التجريبية
emotion	عاطفة
emotivism	النزعة التعبيرية
enthymemes	أقيسة مضمرة
Epistemology	الإبستومولوجيا
equilibrium	تعادلية
equivalence	تكافؤ
ethics	أخلاق
Essence	ماهية
evolution	تطور
exclude	يستبعد
exemplification	تمثيل
expansion	توسع
expression	تعبير

F

fact	واقعة
fallacy	مغالطة
fashion	تشكيل

fallibilism	نزعة إمكان الوقوع في الخطأ (اللامعصومية)
feeling	شعور
fixity	ثبات
Fixation of Belief	ترسيخ الاعتقاد
fluidity	مرونة
Formalized languages	لغات نمطيّة
foundationalism	نزعة أصولية
Fries' trilemma	القضية الثلاثية عند فرايس
functional	وظيفي
Functions propositional	دالات القضايا

G

gesture	إيماءة
genuine	أصيل - حقيقي
groundedness	تأسيس
groundability	قابلية التأسيس

H

Hallucinatory schizophrenic	الفصام الهذياني
holism	نزعة كلية
hypothesis	فرض

I

Identity	هوية
Ideal	مثل أعلى - نموذج
Illusion	وهم
Imagination	خيال
Inconsistency	عدم اتساق (تناقض)
Inclusion	تضمن أو اندراج
Independent	مستقل
Individual	مفرد
Individualism	النزعة الفردية
Infinite	اللامتناهي
Infinitesimals	الكميات اللامتناهية في الصغر
Inquiry	بحث
Instrumentalism	المذهب الأداتى (الأداتية)
Intentionality	القصدية
Interactionism	النزعة التفاعلية
Intellectual	عقلاني
Interpretation	تأويل
Inter- subjective	التفاعل بين الذوات
Intuition	حدس

Intuitionism	نزعة حدسية
Implication	اللزوم
Irrealism	النزعة اللاواقعية

J

Judgment	حكم
Junctures	روابط
Justification	تبرير

K

Knowledge	معرفة
Knowledge by acquaintance	معرفة بالاتصال المباشر
Kind	نوع
Kinetic Energy	طاقة حركية
Kinetic theory of gases	النظرية الحركية للغازات

L

Liar paradox	مفارقة الكذاب
Linearity	النزعة الخطيّة (التي تأخذ شكل السلسلة، وهي خاصية رياضية تعني ترابط العناصر المؤلفة للمتصل دون فجوات)
Linear inference	الاستدلال التسلسلي
Linear justification	التبرير الخطي التسلسلي

Logical truth	صدق منطقي
Logical Positivism	الوضعية المنطقية
Logical structure of the world	البناء المنطقي للعالم

M

Mathematical certainty	يقين رياضي
Meaning	المعنى
---------, semantic	معنى دلالي
---------, syntactic	معنى بنائي
---------, synthetic	معنى تركيبي
Metaphysics	الميتافيزيقا
Method	منهج
----------, of authority	منهج السلطة
---------, of tenacity	منهج التشبث أو الإصرار
Methodology	مناهج بحث
methodological	منهجي
minimalist	معتدل
monism	الواحدية
monistic	أحادي
Moment	لحظة
morphemes	مقاطع لغوية

Myth	أسطورة
Mythology	علم الأساطير
Mythological	أسطوري (الميثولوجيا)

N

Naturalism	نزعة طبيعية
Naturalistic	طبيعي
Nominalism	نزعة أسمية
Nominalist	مفكر اسمي
Nominalistic	اسمي
Normal science	العلم السائد- القياسي - السوي
Normativity	المعيارية

O

Object	موضوع، أو شيء
Object of cognition	موضوع الإدراك
Object language	لغة الموضوع - لغة شيئية
Objective	موضوعي
Objectivity	موضوعية
Ontological	أنطولوجي (وجودي)
Operational	إجرائي
Operationism	المذهب الإجرائي

Order	نظام
Origin of Species	أصل الأنواع (دارون)
Organization	تنظيم
Ostensive	تعريف ظاهر

P

Paradigm	باراديم (نموذج إرشادي)
Paradox	مفارقة
perceptive	مُدرك - واعٍ
performance	أداء
Phenomenalism	مذهب الظواهر
phenomenology	الفينومنينولوجيا (الظاهريات)
physicalism	النزعة الفيزيائية
phoneme	الفونيمة (وحدة الكلام الصغرى)
physiognomic	سمات فراسية
pluralists	القائلون بالتعددية
pluralism	المذهب التعددي
plurealism	الواقعية التعددية
Pragmatism	البراجماتية
Predicate	محمول
Propositional content	محتوى القضايا

Principia Mathematica	برنكيبيا ماتيماتيكا (مبادئ الرياضيات) كتاب رسل ووايتهد
Pre- systematic	نسقي سلفا
probabilistically	بشكل احتمالي
Pseudo- statements	أشباه عبارات (عبارات زائفة)
psychologism	النزعة السيكولوجية
psychophysiological	نفسي فسيولوجي

Q

Quality	صفة أو نوع
Quantity	الكم
Quantifiers	أسوار القضية
Quantum mechanics	ميكانيكا الكم (الكوانتم)

R

Radical	أصولي (راديكالي)، جذري
Rational	عقلاني
rationalism	النزعة العقلانية
realism	واقعية
Reality	واقع
Reenactment	إعادة تمثيل
Relativity of knowledge	نسبية المعرفة

Relativization	الصياغة النسبية
reduction	ردّ
reductionism	نزعة رديّة
reducibility	إمكان الردّ
Reductio ad absurdum	برهان الخُلف (أو الردّ إلى المحال)
reflective	انعكاسي
-----------, equilibrium	التعادلية الانعكاسية (رولز)
reference	إشارة
refutable	قابل للتفنيد
rhetoric	خطابة
representation	تمثيل
reproduction	استنساخ
response	استجابة
rightness	صواب
ritual	طقوس (شعيرة دينية)

S

Semiotics	السميوتيك (علم العلامات)
Semantics	السيمانطيقا أو علم المعاني وهو يتجاوز دراسة البناء
sensation	إحساس

sense	حس
sensibility	حساسية
Sentence	عبارة
signs	علامات
significance	مغزى - معنى - دلالة
significant	يكون ذا معنى (أو دلالة)
Simplicity	بساطة
Short shrift	اعتراف محدد
Skewed view	رؤية منحرفة
Status	مكانة
States of affairs	أمور الواقع
String theory	نظرية الأوتار
structure	بنية
subjectivism	النزعة الذاتية
Sufficient	كاف
surprise	مفاجأة - دهشة
symbol	رمز
Symbolism	النزعة الرمزيّة
synonymy	ترادف
Syntactic	بنائي

Logical syntax	البناء المنطقي (المتعلق ببناء اللغة)
synthetic	تركيبي
System	نسق
Systematization	تنسيق

T

Terms	حدود - اصطلاحات
Tenacity	التشبث أو الإصرار
Tender- minded	أصحاب العقول المرنة اللينة (العقليون) (جيمس)
Tough- minded	أصحاب العقول الصلبة الصارمة (التجريبيون)
Theft	سلب
Theory	نظرية
Thesis	أطروحة أو دعوى
Theoretical	نظري
Theory of Everything	نظرية لكل شيء
Tolerance	تسامح - تجاوز
Transcendentalism	النزعة الترانسندنتالية (المتعالية)
Trilemma	القضية الثلاثية (الافتراض الثلاثي) (عند فرايس)
Truth	صدق

Truth - function	دالة الصدق
Transparency	وضوح - شفافية

U

Ultimate	نهائي
Ultimately	في النهاية
unification	توحد
uniformity	اطراد
universe	كون - عالم
----------- of discourse	عالم المقال
universal	كلي
----------- generalization	تعميم كلي
utilitarian	نفعي
utilitarianism	مذهب المنفعة
utterances	منطوقات

V

Valid	صحيح أو منتج
------- inference	استدلال منتج
contra valid	غير صحيح
Value	قيمة
Variable	قابل للتغيير - متغير

Varieties	أشكال
Verification	التحقق
Verificationism	نزعة التحقق
Versus	في مقابل
Version	نسخة - صورة
View	رؤية- وجهة نظر
Voluntarism	النزعة الإرادية
Vulnerability	القابلية للجرح"النقد"

W

Warranted	مقبول
Ways	طرق، أساليب
Worlds	عوالم
Worldmaking	صناعة العالم، تشكيل العالم
World- versions	نُسخ العالم - صور العالم
Wishful thinking	التفكير القائم على الرغبة
Withdrawal	استبعاد

المؤلف فى سطور:

إسرائيل شَفلر

(ولد سنة ١٩٢٣) هو فيكتو ر إس. توماس، فيلسوف تربوى أمريكى، وهو براجماتى النزعة، ومن أبرز الفلاسفة المعاصرين فى ميدان فلسفة التربية، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم، ورائد اتجاه التحليل الفلسفى فى ميدان فلسفة التربية.

ولد شَفلر فى مدينة نيويورك فى ٢٥ نوفمبر ١٩٢٣، وحصل على درجة البكالوريوس والماجستير فى علم النفس من كلية بروكلين، وعلى درجة الدكتوراه فى الفلسفة بعنوان: On quotation عام ١٩٥١ من جامعة بنسلفانيا، حيث أشرف نيلسون جودمان على رسالته فى الدكتوراه عام ١٩٤٩، وبدأ حياته المهنية فى كلية التربية فى جامعة هارفارد منذ حصوله على الدكتوراه عام ١٩٥٢، ثم عُيّن أستاذًا للتربية والفلسفة عام ١٩٦١. وأصبح زميلاً للكثير من الفلاسفة البراجماتيين وعلى رأسهم جودمان. وهو زميل الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب والعلوم، وعضو الرابطة الفلسفية الأمريكية وعضو مؤسس للأكاديمية

الوطنية للتربية، وجمعية تشارلز بيرس، وجمعية فلسفة التربية والرئيس السابق لكل من جمعية فلسفة العلم، وجمعية تشارلز بيرس، ومدير مركز بحوث فلسفة التربية فى هارفارد. وقد بلغ سن التقاعد عام ١٩٩٢، وحاليًا يعمل أستاذا فخريًا فى جامعة هارفارد.

من أهم مؤلفاته: الفلسفة والتربية: قراءات حديثة، ١٩٥٨، وتحليل بنية البحث: دراسات فلسفية فى نظرية العلم، والعلم والذاتية، ١٩٦٧. وشروط المعرفة: مقدمة فى الإبستمولوجيا والتربية عام ١٩٦٥، ولغة التربية: عام ١٩٦٠، و ١٩٦٢والطبعة السادسة ١٩٦٦، وتُرجم إلى الإسبانية عام ١٩٧٠، وإلى الألمانية عامى ١٩٧١ و١٩٧٤، وإلى الإيطالية عام ١٩٧٢، وإلى البرتغالية عام ١٩٧٤، وإلى اليابانية عام ١٩٨١، والصينية عام ١٩٩٤، والفرنسية ٢٠٠٣. والمنطق والفن؛ بالاشتراك مع نيلسون جودمان وريتشارد رودنر، عام ١٩٧٢، والأربعة البراجماتيون: مقدمة نقدية ل بيرس، وجيمس، وميد، وديوى. نُشر فى لندن ونيويورك عام ١٩٧٤ وعام ١٩٨٦. منطق التدريس، عام ١٩٧٣. ما وراء الحرف: بحث فلسفى فى الغموض والإبهام والمجاز فى اللغة، عام ١٩٧٩ وقد تُرجم إلى الإسبانية عام ١٩٩١ فى الإمكانيات البشرية: مقال فى فلسفة التربية، عام ١٩٨٥، وأعيد طبعه ٢٠١٠، وترجم إلى اللغة اليابانية عام ١٩٩٤، وإلى الصينية ٢٠٠٦. بحوث: دراسات فلسفية فى اللغة والعلم والتعلم. عام ١٩٨٦. فى الإشادة بالعواطف المُدركة ومقالات أخرى فى فلسفة التربية عام ١٩٩١. عوالم الصدق فلسفة المعرفة ٢٠٠٩. والعديد من البحوث والمقالات.

المترجمة فى سطور:

د. فاطمة إسماعيل

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث المساعد بكلية البنات جامعة عين شمس.

الاهتمامات البحثية:

مناهج البحث: العلمى والفلسفى، الفلسفة الإسلامية، تاريخ العلوم عند العرب، فكر عربى معاصر، فلسفة اللغة.

الإنتاج العلمى:

١- "القرآن والنظر العقلى" سلسلة الرسائل الجامعية (٧) منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى ط أولى سنة ١٩٩٣.

٢- منهج البحث عند الكندى، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٣) المعهد العالمى للفكر الإسلامى سنة ١٩٩٨.

٣- منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد، الناشر المؤلف، ١٩٩٨.

٤- التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود- منهجه وتطبيقه، الناشر المؤلف، عام ١٩٩٩.

٥- نظرية المنهج العلمى عند لارى لودان، الناشر المؤلف، ٢٠٠٧.

٦- التفكير النقدى عند العرب الأوائل، الناشر المؤلف، ٢٠٠٧

البحوث:

١- الحوار الحضارى فى الإسلام، بحث منشور فى كتاب المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة القاهرة بعنوان "الإسلام وحوار الحضارات"فى الفترة ٢-٣ مايو ٢٠٠٠.

٢- دور الفكر الإسلامى فى النهضة الحديثة، اتجاه واحد أم تعدد فى الاتجاهات؟ بحث منشور فى كتاب المؤتمر الدولى السادس للفلسفة الإسلامية بعنوان:

٣- "الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة" ١-٢ أبريل سنة ٢٠٠١ قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ص ٤٣٧-٥٠٤.

٤- "التأويل بين الغزالى وابن رشد" بحث مرجعى سنة ٢٠٠٤.

وقد تم جمع البحوث الثلاثة فى كتاب بعنوان: "دراسات فى الفكر الإسلامى رؤية منهجية". تصدير الأستاذ الدكتور فيصل بدير عون، الناشر المؤلف.

الترجمات:

- مقال فى المنهج الفلسفى، تأليف ر.ج. كولنجوود، ترجمة ودراسة وتقديم: د. فاطمة إسماعيل، راجع الترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، منشورات المشروع القومى للترجمة (رقم ٢١١) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة سنة ٢٠٠١.

- التقدم ومشكلاته، تأليف: لارى لودان (تحت الطبع).

- العلم والفرضية، تأليف: لارى لودان (تحت الطبع).

المُراجع فى سطور:

د. مصطفى لبيب عبد الغنى

أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم، بكلية الآداب جامعة القاهرة.

- حاصل على الدكتوراه فى فلسفة العلوم العربية، من جامعة القاهرة.

- حاصل على جائزة مؤسسة التقدم العلمى بالكويت سنة ١٩٩٤.

- حاصل على جائزة رفاعة الطهطاوى فى الترجمة من المركز القومى للترجمة سنة ٢٠٠٨.

من مؤلفاته:

- "دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب" (٤ أجزاء).

- "نظرات فى فكر الإمام محمد عبده".

من ترجماته:

- "فلسفة المتكلمين" لـ هارى ولفسون، المركز القومى للترجمة.

- "فلسفة محيى الدين بن عربى" لأبى العلا عفيفى، المركز القومى للترجمة.

- "كليوباترا سيرة ملكة" لإميل لودفيج، المركز القومى للترجمة.

- "الفلسفة اليونانية: لـ جوليا أنَّاس، دار الشروق.

من تحقيقاته للنصوص:

- "الشكوك على جالينوس: لأبى بكر الرازى.

- "مقدمة ابن خالدون".

التصحيح اللغوى : محمود الطبلاوى
الإشراف الفنى : حسن كامل



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب